أميّة عرب ما قبل الدعوة : تفنيد لتصور سائد

The Illiteracy of Arabs before Islam: a Refutation of a Prevailing Conception

Jamal DAHER, Abdul Karim BARGHOUTI y Nadim MSEIS
jdaher@birzeit.edu, karimb@birzeit.edu, nmseis@birzeit.edu
Department of Philosophy and Cultural Studies
Birzeit University, Palestine

Recibido: mayo 2012
Aceptado: mayo 2013

يسلط هذا البحث الضوء على كيفية تعامل التيار السائد من الباحثين العرب القدماء والمعاصرين، مع أميّة عرب ما قبل الدعوة الإسلامية، ليظهر تأثير اعتقاد هؤلاء الباحثين بأميّة العرب على نتائج أبحاثهم، ودور ذلك في تكريس هذا التصور في أدبيات عربية وغير عربية، مبينا مواضع التناقض بين الأطر النظرية المعتمدة في إجراء تلك الأبحاث، والتفسيرات المقدمة من قبلهم لما يرونه ويجدونه عند العرب، كدلالة على حجم الإشكالات المتضمنة في مثل هذه الأبحاث، هذا من ناحية، ومن الناحية الأخرى، يقوم البحث بتبيان ما كان عند عرب ما قبل الدعوة من غنى لغوي، أهّل اللغة العربية لتكون أداة إبستمولوجية تعزز الدراية المعرفية، ليس فيما يتعلق بالطبيعة وبضرورات الحياة في الصحراء فحسب، بل أيضاً فيما يتعلق بتأويل حياتهم الاجتماعية والثقافية على حدٍ سواء.
الكلمات المفتاحية: عرب ما قبل الدعوة، أميّة، عقل، بداهة، بداوة، سذاجة، جهالة.

ABSTRACT
This study sheds light on the way the prevailing trend of past and contemporary Arab researchers has dealt with Arabs before Islam. The aim is to show the impact of these researchers'preconceptions on their research studies and on consolidating a widely accepted conception of Arabs. This conception is based on the assumption that Arabs before Isalm were capable neither of producing thought nor of engaging in any philosophical abstraction. Our study, therefore, aims, to show the contradictions between the theoretical frameworks utilized by these researchers when conductiong their studies, and their explanations for what they discover and find about Arabs. Moreover our study endeavors to demonstrate not only the richness of the Arabic language and its subsequent capacity to serve as an epistemological tool capable of describing the early Arabs' understanding of nature and of the necessary survival skills for life in the desert, but also their ability to accurately interpretr their social and cultural life.
Keywords: Arabs before Islam, Illitracy, Reason, Intuition, Nomadism, Naivety, Ignorance.

RESUMEN
Este estudio arroja luz sobre el método con el que la tendencia imperante entre los investigadores arabistas, tanto en el pasado como en la actualidad, se ha ocupado del estudio de los árabes antes del Islam. El propósito es mostrar el impacto de las ideas preconcebidas de estos investigadores en el resultado de sus estudios y en la consolidación de una concepción de los árabes prevalente en varias investigaciones que afirman que estos no eran capaces de producir pensamiento ni generar abstracciones filosóficas. Este estudio aspira, por un lado, a mostrar las contradicciones entre los marcos teóricos utilizados por estos investigadores a la hora de realizar sus estudios y las explicaciones proporcionadas con respecto a sus descubrimientos y hallazgos sobre los árabes como signo de la problemática que subyace en dichos estudios; por otro lado, procura demostrar la riqueza del árabe como lengua y su subsiguiente habilidad para emerger como herramienta epistemológica capaz de explicar su concepción de la naturaleza y las necesidades de la vida en el desierto, así como su interprtación de la vida social y cultural.
Palabras clave: árabes antes del Islam, analfabetimo, razón, intuición, nomadismo, ingenuidad, ignorancia.

1.مقدمة، 2. الأميّة- تأصيل الموقف وتاريخيته، 2.1 عصر التدوين وأميّة العرب، 2.2 الأميّة وتفسير القرآن، 2.3 الأميّة وهاجس الدعوة، 3 شقاء التأصيل لأميّة العرب،3.1 براغماتية العرب وقصور الإدراك، 3.2 مادية العربي وغنى الإدراك، 3.3 عفوية البدوي ونظامه المعرفي، 3.4 نظام الشعر عند العرب،3.5 نقد الشعر عند العرب، 4. شقاء التأصيل لجهالة العرب، 5. خاتمة

1. مقدّمــة

تظهر مراجعة الأدبيات تعاملا يكاد يكون غير مسبوق مع العرب بعامة، ومع عرب ما قبل الدعوة الإسلامية بخاصة، فنرى العديد من الباحثين على اختلاف أنواعهم ومجالات بحثهم، يتمسكون بأفكارهم المسبقة عنهم، حتى لو وجدوا معطيات تاريخية تتنافى وما يحملون من أفكار ومعتقدات. بالإضافة إلى ذلك، فإنه ومهما كانت المعطيات، فإنها لم تبدل ولم تغير من رأيهم، ومفاده أنه لم يكن "للعرب، في جاهليتها، من علم تفاخر به وتباري فيه سوى علم لسانها، وأحكام لغتها، ونظم الأشعار، وتأليف الخطب"[1]. واللافت، هنا، الإصرار على إخراجهم من دائرة التفسير النظري المُعتمد في تفسير الظواهر نفسها عند سائر الشعوب، حتى بالغ البعض، مثل الشهرستاني، الذي عاش في القرن الخامس الهجري، فأخرجهم حتى من دائرة الشعوب القادرة على فعل التفلسف، مقررا أن الله لم يمنح العرب شيئا من علم الفلسفة، "ولا هيأ في طباعهم للعناية به"[2]، وكذلك نجد ابن أبي أصيبعة يُقحم مقدمة لحوار الحارث بن كلدة الثقفي مع كسرى أنو شروان في شؤون الطب، يكتبها بلسان كسرى، تفيد باستغراب كسرى من معرفة الحارث بالطب وهو عربي[3]. ووصل الأمر بالبعض، مثل توشيهيكو، أن يدعي بأن عرب ما قبل الدعوة، "كانوا يفتقرون إلى القدرة العقلانية المتفوقة للذهاب في الاتجاه المضاد، أي ذلك الاتجاه الذي يخص التقدم خطوة بعد خطوة من الأشياء العيانية والفردية، وأوجهها المادية المحسوسة إلى الأفكار العامة المجردة، متتبعين المسار المنطقي للعلاقة بين الأشياء المحسوسة والأفكار المجردة. لقد كانوا بهذا الفهم "انصرافيين"[4] على نحو أساسي"[5].

نفي توشيهيكو عن عرب ما قبل الدعوة القدرة على التعميم والتجريد، وهذا لا يتعارض مع النظريات العلمية فحسب[6]، بل ويتناقض مع المتوفر بين أيدينا من معلومات عن إنتاجهم المعرفي. فالباب الأول من كتاب فقه اللغة للثعالبي، على سبيل المثال، الذي يحتوي على أسماء حالات الظواهر العينية عند عرب ما قبل الدعوة، هو باب الكليات، ويتضمن أربعة عشر فصلا[7].

إن النظرة لعرب ما قبل الدعوة، التي تتلخص بوصف عصرهم بـ "الجاهلي"، ترى بالإسلام خطا يقطع بين ما كان قبله وما جاء بعده. يجدر التوضيح، هنا، أن المقصود بالقطيعة، ليس بين توجهين معرفيين، بل قطيعة مع مجرد المعرفة، أي، وبكلمات أخرى، أن الإسلام قطع مع جهالتهم.

يرى بعض ممن يحمل هذه النظرة، أن الإسلام بحد ذاته، شكل القطيعة الدينية والمعرفية مع عصر ما قبله. أما البعض الآخر، فيرى أن القطيعة لم يشكلها الإسلام بحد ذاته، بل ما جاء على أثره، من تعرّف وانكشاف على حضارات نمت عند شعوب من غير العرب، مثل الإغريق، وهو الرأي الشائع والمتداول.

المشترك بين الرأيين، هو الادعاء بوجود فاعل جديد، أما الاختلاف، فهو خلاف حول مصادر التغيير وطبيعته، حيث تقول جهة إنه المنزل المقدس، وتقول جهة أخرى إنه الإغريقي، ممثلا بتعاليم أرسطو وغيره. الأمر الذي يعني أن الاختلاف بين التوجهين غير جوهري؛ كلاهما ينفي المعرفة عن عرب ما قبل الدعوة، وكلاهما ينفي عنهم مصادر ما جاء بعد الإسلام من اشتغال بالعلم والفلسفة.

كتأسيس لهذه النظرة، ولكل ادعاء من هذا القبيل بخصوصهم، لم يجد أي من أصحاب التوجهين حاجة لأكثر من وصف حياتهم وطرائق معيشتهم بالبداوة، باعتبارها طرائق حياة لا تنشئ فكرا ولا معرفة، فجاءت

---

[1] الجابري، محمد عابد، *تكوين العقل العربي*، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية وجماعة الدراسات العربية والتاريخ والمجتمع، 1991، 88.

[2] الشهرستاني، أبو الفتح عبد الكريم ابن أبي بكر، *الملل والنحل*، تحقيق محمد الوكيل، القاهرة، مؤسة الحلبي، 1968، ج 1، 10.

[3] ابن ابي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق نزار رضا، بيروت، دار مكتبة الحياة، من دون تأريخ، 162.

[4] الإنصرافيون هم الذين ينصرفون إلى الاهتمام المفرط والعناية الشديدة بموضوع محدد بذاته ومعرفة تفاصيله الدقيقة.

[5] إيزوتسو، توشيهيكو، الله والإنسان في القرآن، ترجمة هلال محمد الجهاد، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2007، 119

[6] تشير الأبحاث إلى أن القدرة على التجريد، بوصفها شرط مجرد إمكانية التعلم من التجارب، غير مقتصرة على الإنسان. أنظر في هذا:
FABRE-THORPE, Michèle. 2003. "Visual Categorization: Accessing Abstraction in Non-Human Primates" *Philosophical Transactions: Biological Sciences*, Vol. 358, No. 1435, The Abstraction Paths: From Experience to concept, Jul. 29, pp. 1215-1223.

[7] الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد، فقه اللغة وأسرار العربية، بيروت، المكتبة العصرية، 2000.

تفسيرات أصحاب الاتجاهين منقوصة من مجرد المحاولة لتحليل المعطيات الخاصة بإنتاجهم من أجل الوقوف على دلالاته، فأتت الأبحاث، وكانت نتائجها متناغمة ومنسجمة مع هذه الأفكار. وبهذا، تكون الأفكار المسبقة، التي يحملها هؤلاء الباحثون عن عرب ما قبل الدعوة، هي أحد العوامل الرئيسة، إن لم تكن العامل الوحيد، التي حددت في تعاملهم، من فهم وتحليل وتفسير، لما بين أيديهم من معطيات تاريخية تتعلق بهم، وتكون هي ما حدد في نتائج الأبحاث. الأمر الذي بدوره رسخ الأفكار المسبقة عن العرب، وأكد الزعم بأن الأميّة صفة لازمة لعرب ما قبل الدعوة.

من هنا، يمكننا التقرير، وهذا من ضمن الأشياء التي سنثبتها في بحثنا هذا، أنه لولا شيوع الأفكار المسبقة عن العرب، لتكشفت خصائصهم منذ القدم، ولظهر ما كان بين أيديهم من معرفة وعلم وطرائق فكرية، أي أن الاحتكام للأفكار المسبقة في إصدار الأحكام، شكل، وما زال يشكل، أحد أهم الأسباب لاستمرار الجهل بما كان عليه العرب، ولولا ذلك لسلط الباحثون الضوء تنقيبا وتحليلا على القرائن المتوفرة، الدالة على عمق الفكر واتساع الوعي وانتشار المعرفة النافية لأميّة عرب ما قبل الدعوة الإسلامية.

سنعتمد في بحثنا هذا على افتراض نظري أساس، ألا وهو أن العرب مثلهم مثل سائر الشعوب، وينطبق عليهم ما ينطبق على غيرهم، وبكلمات أخرى، الافتراض الأساس، هنا، هو أن العرب لا يشكلون نوعا خاصا، لا مثيل له بين شعوب الأرض، ليس بالمعنى الإيجابي للكلمة ولا بمعناها السلبي، بل هم مثلهم مثل سائر الشعوب، بتفاعلاتهم وبطرائق تأثيرهم وتأثرهم ببيئتهم وبما يدور من حولهم. فإذا كان من الممكن أن نعتمد نظريات تربط بين الشروط الحياتية والنشاط الإنساني، لتفسير الظواهر ونشأتها عند الشعوب، يكون من الممكن أيضا أن نعتمد النظرية ذاتها لتفسير الظواهر ونشأتها عند العرب، وإذا ارتبط نضج الفكر واتساع المعرفة مع نضج اللغة، يكون هذا صحيحا أيضا بالنسبة للعرب.

سيعالج البحث الادعاء السائد بأن عرب ما قبل الدعوة أميّون، وأن الأميّة بمعانيها المختلفة صفة ملازمة لهم، من خلال عرض الأفكار الأكثر شيوعا بين الباحثين، مظهرين تناقضاتها الداخلية ومن ثم إظهار ما كان عند العرب مما هو عكس ذلك.

2. الأميّة: تأصيل الموقف وتاريخيته

2.1 عصر التدوين وأميّة العرب

تبعاً لتحديد الذهبي، كما يرد عند السيوطي، "في سنة ثلاث وأربعين شرع علماء الإسلام في هذا العصر في تدوين الحديث والفقه والتفسير، فصنف ابن جريح بمكة، ومالك الموطأ بالمدينة، والأوزاعي بالشام، وابن أبي عروبة وحماد بن سلمة وغيرهما بالبصرة، ومعمر باليمن، وسفيان الثوري بالكوفة، وصنف ابن إسحاق المغازي، وصنف أبو حنيفة - رحمه الله - الفقه والرأي، ثم بعد وقت يسير صنف هشيم والليث وابن لهيعة، ثم ابن المبارك وأبو يوسف وابن وهب، وكثر تدوين العلم وتبويبه، ودوّنت كتب العربية واللغة والتاريخ وأيام الناس. وقبل هذا العصر كان سائر الأئمة يتكلمون عن حفظهم، أو يروون العلم من صحف صحيحة غير مرتبة"[8]. هذا التحديد جعل الجابري يرى بهذا العصر، بدءا بسنة 143 هجرية عصراً (القرن الثامن للميلاد) تحددت فيه "صورة العصر الجاهلي والعصر الإسلامي الأول"[9]. غير أن طرابيشي، وقد توقف عند التمييز بين التدوين والتبويب[10] ، واعتمادا على قول الذهبي إنه "قبل هذا العصر كان سائر الأئمة يتكلمون عن حفظهم أو يروون العلم من صحف صحيحة غير مرتبة"، وعلى تحديده لمن تأخر من تابعي الطبقة الثالثة وكبار الحفاظ، ومن توفي في عصر الطبقة الرابعة، يؤرخ طرابيشي لبداية عصر التدوين "- طبقا للذهبي دوما -

[8] السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، *تاريخ الخلفاء*، بيروت، دار ابن حزم، 2003، 208.
[9] الجابري، محمد عابد، *تكوين العقل العربي*، مصدر سابق، 70.
[10] طرابيشي، جورج، *نقد العقل العربي، إشكاليات العقل العربي*، بيروت، دار الساقي 1998، 50.

بالسنوات الممتدة ما بين 100 و 120 هـ (في القرن الثامن للميلاد)"[11]. وبالتالي، ووفقا لطرابيشي، فإن الرسم لصورة عصر ما قبل الدعوة، يكون قد بدأ قبل عصر المنصور، وقبل سنة 143 هجرية.

مراجعة كتب التاريخ، تظهر أنه ليس من تأريخ واحد محدد نستطيع الإشارة إليه، بوصفه نقطة بداية لبدء عملية التدوين، بل وليس من اتفاق حول بدء التدوين في مجال واحد. فـ سزكين يؤرخ للبدء بتدوين الحديث بالربع "الأخير من القرن الأول والربع الأول من القرن الثاني الهجري."[12] بينما يُرجع العسقلاني تدوين الحديث إلى الربع الثالث من القرن الأول (نهايات القرن السابع للميلاد)، محددا أن "أول من دون الحديث ابن شهاب الزهري على رأس المائة بأمر عمر بن عبد العزيز، ثم كثر التدوين ثم التصنيف، وحصل بذلك خير كثير. فلله الحمد"[13]، ويُرجع تدوين الآثار وتبويب الأخبار، إلى أواخر عصر التابعين، محددا أن أول "من جمع ذلك الربيع بن صبيح وسعيد بن أبي عروبة وغيرهما، وكانوا يصنفون كل باب على حدة"،[14] أي أنه يتحدث عن الربع الثالث من القرن الثاني الهجري. وهنا لا بد من التنويه، إلى أن هذا لا يتعارض مع الادعاء بوجود عصر لانتشار التدوين وكثرة التصنيف، بل مع الادعاء بأن التدوين والتصنيف بدءا في فترة بعينها، الأمر الذي يعني أنه إذا كان من علاقة بين التدوين ورسم صورة عصر ما قبل الدعوة، تكون بداية هذا الرسم قبل عصر المنصور وقبل العصر الممتد ما بين سنة 100 و 120 هجرية.

إن التعامل مع بدء عصر التدوين، بوصفه عصر إسقاط "من المابعد إلى الماقبل"[15] أي بوصفه عصراً رُسمت فيه صورة عصر ما قبل الدعوة، والبحث عن بدايته كمحاولة لتحديد بداية رسم الصورة، هو باعتقادنا تعامل مغلوط، إذ إن انتشار التدوين حتى لو كان في فترة بعينها لا يعني أن فعل التحديد لصورة عصر ما قبل الدعوة بدأ مع بداية فترة الانتشار، ولا يعني أنه انتهى بانتهائها، بل إن تحديد صورة عصر ما قبل الدعوة لا يرتبط ولم يبدأ مع بدء التدوين، في أي مجال كان. إذ إن فعل الإسقاط الذي يتحدث عنه طرابيشي، من المابعد إلى الماقبل، هو فعل مرافق لكل محاولة رسم صورة لعصر سابق، وإن لم يكن واعيا ومقصودا. ذلك لأن أي تمثيل للماضي أو لأفكار من الماضي، إنما يتم من خلال رؤيتنا perspective وتوجهاتنا orientations بما فيها أفكارنا المسبقة. من هنا، وبصرف النظر عن فترة التدوين، وبصرف النظر عما إذا كانت له بداية محددة واحدة أو لم يكن، لا يمكن لصورة عصر ما قبل الدعوة أن تكون قد بدأت معه. فكما يقول طرابيشي، "ليس أول من صنف أول من دوّن، ولا أول من بوّب أول من دوّن، ولا أول من دوّن أول من قيّد وصحّف. فالمصنفات كانت قبلها كتب، والكتب كانت قبلها صحف. والذهبي في النص المسند إليه يتحدث عن أول من صنّف، لا عن أول من دوّن وبوّب"[16]. وإذا كان الأمر كذلك، أي إذا كان التدوين هو جمع الكتابات المتفرقة، أي جمع ما تم نسخه، وكان التصنيف هو لما تم جمعه، تكون جذور التصنيف أعمق من جذور التدوين، وجذور التدوين أعمق من جذور النسخ في تثبيت الصورة الموجودة وترسيخها. وبهذا، إذا افترضنا أن رسم الصورة مرتبط بالكتابة، فلا بد وأن تكون بداية رسم الصورة سابقة لعصر التدوين والتبويب، لا بد وأنها تمتد إلى النسخ. ولكننا نعتقد أن رسم الصور لا يكون بطريقة واحدة، لا هو مرتبط بالكتابة ولا مشروط بها، ولو أن الأمر مرتبط بالكتابة لقلنا إن رسم صورة ما قبل الدعوة مرتبط أيضا بنسخ القرآن، خصوصاً وأنه يتضمن عددا من الآيات التي تم اعتمادها، بعد تفسيرها، في رسم صورة عرب ما قبل الدعوة، مثل الآية (2) من

---

[11] طرابيشي، المصدر السابق، 22.

[12] سزكين، فؤاد، تاريخ التراث العربي، ترجمة محمود حجازي، مراجعة عرفة مصطفى وآخرون، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1991، ج 1، 119.

[13] العسقلاني، ابن حجر أحمد بن علي، هدى الساري لفتح الباري مقدمة شرح صحيح الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، القاهرة، المطبعة الكبرى الميرية، 1301 هـ، ج 1، 208.

[14] العسقلاني، المصدر السابق، 4.

[15] طرابيشي، *نقد العقل العربي، مصدر سابق، 10.*

[16] طرابيشي، *نقد العقل العربي، مصدر سابق، 50*

سورة الجمعة، في قوله تعالى : [هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم]، التي تم تفسيرها عند الطبري[17] ، والبغوي[18]، والقرطبي[19]، على أنها تعني العرب، وهم أمة لا تكتب ولا تقرأ.

غير أننا، إذا أخذنا بعين الاعتبار إمكانية الإسقاط خلال فعل التفسير، أي إذا أخذنا بعين الاعتبار إمكانية تفسير الآيات بما يتلاءم ونظرة المُفسر ورأيه في ما قبل الدعوة، علينا أن نستثني القرآن من العوامل التي صبغت صورة ما قبل الدعوة بعدم معرفة القراءة والكتابة، ليحل محله التفسير بحد ذاته.

2.2 الأميّة وتفسير القرآن

تفسير الأميّة على أنها تعني الجهل بالكتابة والقراءة، حدد عند عدد من المفسرين، مثل الطبري والقرطبي وابن كثير، في معنى الكثير من الآيات على نحو يتلاءم وهذا المعنى، مكرسا صورة معينة عن عرب ما قبل الدعوة. الآية (2) من سورة الجمعة، على سبيل المثال، بالرغم من أنها تشير وبشكل واضح إلى الجهل بالكتاب وبالحكمة المتضمنة به، فقد تم تفسيرها على أنها تتحدث عن الجهل بالكتابة، فتتمة الآية "يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين"، تشير إلى أن الأميّة، هنا، هي أميّة الرسول بجهله للكتاب من قبل، مثله مثل الذين بعثه الله فيهم، فقد بعثه الله ليعلمهم الكتاب وليخرجهم من ضلالهم، والخروج من الضلال هو الخروج من الإشراك ومن عبادة غير الله، وهذا هو عمليا تفسير القنوجي لهذه الآية.[20] كذلك هو الأمر بالنسبة للعديد من الآيات. للتأكيد، أخذ قوله تعالى في الآية 78 من سورة البقرة [ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أماني وإن هم إلا يظنون] التفسير بأن المقصود من "الأميون"، هم الذين لا يحسنون القراءة والكتابة، عند البغوي،[21] وعند الطبري.[22] غير أن الفراء، وكدلالة على عدم الاتفاق حول معنى "الأميّة" في القرآن، يقول: إن المقصود من "أميون" في هذه الآية "هم العرب الذين لم يكن لهم كتاب"،[23] ويشير الأصفهاني في المكان ذاته، نقلا عن قطرب، إن "الأميّة الغفلة والجهالة، فالأمي منه وذلك هو قلة المعرفة"، وفي هذا المعنى يقول الشهرستاني: "وأهل الكتاب كانوا ينصرون دين الأسباط ويذهبون مذهب بني إسرائيل، والأميون كانوا ينصرون دين القبائل ويذهبون مذهب بني إسماعيل"[24]، وهؤلاء، أي الذين ينصرون دين القبائل، هم من لا كتاب لهم.

هنالك إذن معنيان إضافيان للأميّة، والآيات بحد ذاتها، كما رأينا، لا تفرض الجهل بالكتابة كمعنى، بل على العكس تماما؛ إن تفسير الأميّة على أنها تعني الجهل بالكتاب أو عدم اتباع كتاب، مقابل تفسيرها بأنها تعني الجهل بالكتابة والقراءة، يتوافق مع جوهر الدعوة الأساس ومع مطلبها الأول بامتياز، ألا وهو الخروج من الضلال من خلال معرفة كتاب الله واتباعه، هذا بالإضافة إلى أن تفسير الأميّة على أنها تعني الجهل بالكتاب يتلاءم مع أسباب التنزيل فيهم، ويتلاءم مع ذكر الله لهم في كتابه العزيز. وبالرغم من ذلك فقد تم اختيار الجهل بالكتابة كأحد معاني الأميّة لتفسير آيات من القرآن الكريم.

الآن، بمعزل عن أسباب اختيار الجهل بالكتابة كمعنى للأميّة لتفسير آيات من القرآن الكريم، أكان ذلك فقط من أجل التأكيد على تميز ما بعد الدعوة وخيرها، نسبة لما قبلها، كما كان موقف المسلمين منذ بداية

---

[17] الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق عبد الله التركي وآخرون، الجيزة، دار الهجرة، 2001، ج 2، 153– 154، ج 28، 625.

[18] البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود، تفسير البغوي معالم التنزيل، تحقيق محمد عبد الله نمر وآخرون، الرياض، دار طيبة، ج 8، 113.

[19] القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي وآخرون، بيروت، مؤسسة الرسالة، 2006، ج 20، 452.

[20] القنوجي، أبو الطيب صديق بن حسن، فتح البيان في مقاصد القرآن تقديم عبد الله بن ابراهيم الأنصاري، بيروت، المكتبة العصرية، 1992، ج 14، 129.

[21] البغوي، معالم التنزيل، مصدر سابق، ج 1، 114.

[22] تفسير الطبري، مصدر سابق، ج 2، 153 – 154.

[23] الأصفهاني، أبو القاسم الحسن بن محمد، المفردات في غريب القرآن، تحقيق مركز الدراسات والبحوث، القاهرة، مكتبة نزار مصطفى الباز، ج 1، 29.

[24] الشهرستاني، أبو الفتح عبد الكريم ابن أبي بكر، مصدر سابق، 207.

الدعوة[25]، أم أيضا من أجل إظهار معجزة النبي الذي لا يقرأ ولا يكتب[26] كما يشرح ابن عاشور في تفسيره للآية (2) من سورة الجمعة[27]، أو لأي سبب إضافي آخر، فإن هذا المعنى هو خيار، ومن حيث كونه كذلك، كان من الممكن له ألا يكون، أي، وبكلمات أخرى، كان من الممكن له ألا يُسهم في رسم صورة عصر ما قبل الدعوة كما وصلت إلينا.

إن تفسير الأميّة على أنها تعني الجهل بالقراءة والكتابة، بمساهمته في ترسيخ هذه الصورة عنهم، لا يخدم محاولة الفصل بين ما كان قبل الدعوة وما جاء بعدها، تفضيلا للثاني، فحسب، بل ويتوافق مع هاجس ترسيخ الدعوة في سنواتها الأولى. هاجس مهد، أو بالأحرى، مكّن، من خلال السلوكيات التي ترتبت عنه، تفسير الأميّة والتعامل معها على أنها تعني الجهل بالقراءة والكتابة، تماما كما مكّن وصف عرب ما قبل الدعوة بالأميين والجهلة، بل وبسلبهم مجرد القدرة على الإنتاج الفكري والمعرفي.

2.3 الأميّة وهاجس الدعوة

يتوافق، أو للدقة، لا يخرج هذا التفسير للأميّة عن حدود هاجس الدعوة، فقد كان الهاجس، في سنوات الدعوة الأولى وما بعدها، ترسيخ جذور الدين الجديد، وتأكيد قداسة المنزّل باعتباره المصدر الأول والوحيد للمعرفة وللعلم، الأمر الذي جعل رسول الله ينهى عن كتابة أي شيء عنه سوى القرآن، إذ قال "لا تكتبوا شيئا عني سوى القرآن، (فمن) كتب عني شيئا سوى القرآن فليمحه"،[28] وذلك خوف أن تختلط أوتمتزج أقواله بالقول المنزّل. وقد سار الناس من بعده بما أمرهم إلى حين، الأمر الذي نراه واضحا فيما أخبر به أبو هلال بن جعفر الحفار، قال: "أخبرنا أبو إسماعيل بن محمد الصفار: حدثنا علي بن سهل: حدثنا روح بن عبادة: حدثنا كهمس عن أبي نضرة قال: قلت لأبي سعيد: أكتبنا، قال: "لن أكتبكم؛ ولكن خذوا عنا كما كنا نأخذ عن رسول الله".[29]

وبصرف النظر عن الخلاف الحاصل بخصوص موافقة النبي وإذنه في كتابة أقواله، وإن كان حقا قد ثبت أن "النهي خاص بوقت نزول القرآن خشية التباسه بغيره، والإذن في غير ذلك"، كما يذكر ابن عبد البر، نقلا عن الحافظ في "الفتح"،[30] أم أن النهي كان عاماً ومطلقاً، فإن موقف النبي يشير في الحالتين إلى محاولة الإبقاء على ما أنزل نقيا حتى من أقواله، حفاظا على طهارته بما يتضمنه من علم ومعرفة إلهية، وقد شكل عند رسول الله مصدر المعرفة الأول والوحيد، وبهذا قال رسول الله، "قيدوا العلم بالكتاب".[31]

---

[25] الأمر الذي يظهر بوضوح في حديث حذيفة بن اليمان مع رسول الله: "قال حذيفة بن اليمان - رضي الله عنه - : كان الناس يسألون رسول الله عن الخير، وكنت أسأله عن الشر مخافة أن يدركني، فقلت: يا رسول الله! إنا كنا في الجاهلية في شر، فجاءنا الله بهذا الخير (فنحن فيه)، (وجاء بك)، فهل بعد هذا الخير من شر (كما كان قبله؟)" (الألباني، ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الصحيحة، الرياض، دار المعارف، ج 6، القسم الأول، 2505).

[26] هنالك إشارات إلى معرفة الرسول بالقراءة والكتابة، من مثل ما حدث به قتيبة عن سفيان "عن عمرو بن دينار عن عطاء عن صفوان بن يعلى بن أمية عن أبيه قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقرأ على المنبر". (الحافظ ابن عربي المالكي، عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي، بيروت، دار الكتب العلمية، ج 2، 295) وحول حقيقة أمية الرسول وحول الجدل القائم بهذا الخصوص، أنظر: العسقلاني، الحافظ بن حجر، أجوبة الحافظ بن حجر العسقلاني، تحقيق ودراسة عبد الرحم بن محمد أحمد القلقشري، الرياض، أضواء السلف، 2003، 48 وما بعدها.

[27] ابن عاشور، محمد الطاهر، تفسير التحوير والتنوير، تونس، الدار التونسية للنشر، ج 28، 209.

[28] ابن عبد البر، أبو عمر يوسف ابن عبد الله، -، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق أبي الأشبال الزهيري، الرياض، دار ابن الجوزي، 1999، ج 1، 268.

[29] البغدادي، أبي بكر، أحمد بن علي، تقييد العلم، تحقيق سعد عبد الغفار علي، تقديم محمد بن عمر بازمول، دار الاستقامة، من دون تاريخ، 28.

[30] ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، مصدر سابق، 268.

[31] الألباني، محمد بن ناصر الدين، سلسة الأحاديث الصحيحة، مصدر سابق، 2475.

وعلى خطى الرسول سار الصحابة، ومن هنا جاءت خطبة علي: "من زعم أن عندنا شيئا نقرؤه ليس في كتاب الله تعالى وهذه الصحيفة... ؛ فقد كذب"[32]، ومثله فعل سائر المؤمنين: "أخبرنا عبد الرحمن بن عمر، حدثنا محمد بن أحمد بن يعقوب، حدثنا جدي، حدثنا يزيد بن هارون، أخبرنا العوام بن حوشب عن إبراهيم التيمي قال: بلغ ابن مسعود أن عند ناس كتابا، فلم يزل بهم حتى أتوه به، فلما أتوه به محاه، ثم قال: "إنما هلك أهل الكتاب قبلكم أنهم أقبلوا على كتب علمائهم وأساقفتهم وتركوا كتاب ربهم، - أو تركوا التوراة والإنجيل – حتى ذهب ما فيهما من الفرائض والأحكام"،[33] وقد وصل الأمر إلى حد قولهم : "إنا لا نكتب العلم ولا نُكتبه"[34]. وقد "ثبت أن كراهة من كره الكتاب من الصدر الأول، إنما هي لئلا يضاهى بكتاب الله تعالى غيره، أو يشتغل عن القرآن بسواه، ونهى عن الكتب القديمة أن تتخذ، لأنه لا يعرف حقها من باطلها، وصحيحها من فاسدها، مع أن القرآن كفى منها، وصار مهيمنا عليها."[35]

يشير هذا الهاجس، وما ترتب عنه من رفض لمجرد وجود علم غير الكتاب، الذي وصل حد انتشار ظاهرة محو الكتب[36]، إلى ما كان عليه العرب من معرفة، ويفسر، ولو جزئيا، انعدام ما يدل على وجودها سوى أخبار متفرقة. إن ظاهرة رفض كتابة العلم وظاهرة محو الكتب، تشيران بحد ذاتهما إلى وجود كتب وعلم، غير أننا نستطيع الاستدلال على ما كان عند العرب أيضا من ظاهرة انتشار الكتب وكثرتها في السنين الأولى للدعوة، فقد أخبر أبو الحسين عن حمل بعير من كتب ابن عباس كان كريب قد وضعها عنده، وعن أن "علي بن عبد الله بن عباس إذا أراد الكتاب كتب إليه: ابعث إلي بصحيفة كذا وكذا، فينسخها، فيبعث بها"[37] يشير إلى أن حجم التداول بالكتب بين المسلمين في ذلك الوقت، كان تداولا لا يمكن خلقه بين ليلة وضحاها، أي كثرة الكتب واعتمادها واتساع المعرفة بها عند العرب، هو وحده ما يمكن أن يفسر هاجس الرسول ومحاولته للحفاظ على نقاء القول المنزّل، وعلى موضعته بوصفه مرجعية معرفية وحيدة، وهو وحده ما يمكن أن يفسر انتشار ظاهرة محو الكتب ورفض كتابة العلم. الأمر الذي يتعارض مع تفسير الأميّة في القرآن على أنها تعني الجهل بالكتابة والقراءة، وينسجم مع تفسيرها على أنها تعني عدم اتباع الكتاب و/أو الجهل به. فلو كان الجهل من نصيب عرب ما قبل الدعوة لما كان هناك ما يرفضونه ويمتنعون عن كتابته، ولما كان من حاجة لقول رسول الله: "من تعلم علما لغير الله أو أراد به غير الله فليتبوأ مقعده من النار"،[38] ولو كان الجهل بالكتابة والقراءة ما يميز عرب ما قبل الدعوة لما كان ما يمتنع المؤمنون عن كتابته ولا ما يقومون بمحوه، بل ولما أخذ الموضوع أهمية عندهم.

محاولة الحفاظ على القول المنزّل وموضعته بوصفه مرجعاً وحيداً، وما ترتب عنها من عدم كتابة ومحو للكتب الأخرى، تفسر ولو بشكل جزئي أسباب انعدام الدلالات على ما كان عليه العرب قبل الدعوة من معرفة. وبانعدام الدلالات، انفتحت الإمكانية لأخذ الأميّة معنى الجهل بالكتابة والقراءة، ومعها انفتحت إمكانية التعامل مع عرب ما قبل الدعوة على أنهم جهلة علم ومعرفة، فمن لا يقرأ ولا يكتب لا علم ولا معرفة عنده.

3. شقاء التأصيل لأميّة العرب

3.1 برجماتية العربي وقصور الإدراك

إن الاعتقاد بجهالة العرب من جهة، والتأكيد على سذاجة البدوي من جهة أخرى، تشكلان المنطلق الأساس، واليقين الراسخ لمعظم الباحثين، خاصة العرب، وبشكل خاص عند تناولهم لعرب ما قبل الدعوة. كأن

[32] البغدادي، تقييد العلم، مصدر سابق، 110.
[33] البغدادي، المصدر السابق، 59.
[34] ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، مصدر سابق، 275.
[35] البغدادي، تقييد العلم، مصدر سابق، 61.
[36] لا حاجة لذكر حوادث أخرى لمحو الكتب من أجل الوقوف على مدى انتشار هذا النوع من الأحداث، فالمصادر العربية، البغدادي في "تقييد العلم" على سبيل المثال، تشير إلى مثل هذه الأخبار.
[37] البيهقي، المدخل إلى السنن الكبرى، تحقيق محمد الأعظمي، الرياض، دار أضواء السلف، 1420 هـ ج2، 244.
[38] المالكي، الحافظ ابن عربي، عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي، بيروت، دار الكتب العلمية، بدون تاريخ، ج 10 ، 123.

الجهالة والسذاجة، صفتان للبداوة العربية، أو كأن جهالة العرب وسذاجتهم هما جهالة وسذاجة بدوية. فتارة يتم توظيف الجهالة والسذاجة، كصفتين للبداوة العربية، وتارة أخرى يتم اعتماد جهالة العرب وسذاجتهم البدوية، إما للتفسير، أو للحكم عليهم، أو حتى لمجرد إبداء ملاحظات عابرة بخصوصهم. وقد وصل الأمر ببعض الباحثين الذين شاع بينهم الاعتقاد بجهالة العرب وسذاجتهم البدوية، مثل زيدان، أن يطلقوا حكماً بأن "السمات الثقافية العامة المميزة لما يمكن أن يسمى (العقلية العربية)، هي سمات مهما اختلفت حولها الأحكام والرؤى، تمتاز في نهاية الأمر بأنها: ثقافة عملية (برجماتية) لا تنزع إلى التفلسف النظري العميق[39]، ولا تقبل فكرة الامتزاج والتداخل بين الآلهة والبشر"،[40] من دون أن يُقرن حكمه هذا بتفسير يتناسق مع حجم الحكم وخطورته، وكأن الإشارة إلى "برجماتية" التفكير كافية لنفي قدرة أو صفة عن أحد، وكأن البرجماتية، بحد ذاتها، تقف في تعارض مع التفلسف النظري العميق. الكنعانيون، يقول ولفنسون، اخترعوا ما اخترعوا وأبدعوا ما أبدعوا بسبب عقليتهم المادية والأرضية. هم الذين "اخترعوا السفينة، واهتدوا إلى عمل الزجاج، ووضعوا نظام الحساب، وهم الذين اخترعوا أبجدية الكتابة المختزلة بالنسبة للخط المسماري والهيروغليفي، فلا غرو أن أصبح الخط الكنعاني أساسا لجميع خطوط العالم المتمدن في الشرق والغرب"،[41] بل وإلى الكنعانيين، أصحاب العقلية المادية، يُنسب أيضا اختراع "اللون الأرجواني والنظريات الذرية".[42] وإذا أخذنا برأي جلازر، حسب ما يورد ولفنسون، بأن اللفظ "معين مصران" الذي ورد "في كتابات مصرية إنما يدل على بطون معينية وجدت في مصر وطردوا منها... وأن هذه القبائل المعينية هي بعينها القبائل السامية التي فتحت مصر وحكمتها قرونا كثيرة، وعرفت بعدئذ باسم الشاسو أو الهكسوس"،[43] تكون هذه القبائل، وهي من أعظم القبائل العربية "التي حكمت بعض البلاد في شمال الجزيرة زمنا طويلا"،[44] هي التي أدخلت العجلة الحربية والسيف إلى مصر، وهي التي أدخلت الأبجدية إلى بلاد الإغريق، والذي يعتقد برنال بأن ذلك لا بد أن يكون قد تم قبل 1400 ق.م.[45]

الآن، بصرف النظر إن كان العرب هم من اخترعوا الزجاج والأبجدية المختزلة والنظام الحسابي وغيرها أم غيرهم، فإن ربط زيدان بين البرجماتية وعدم النزوع إلى التفلسف العميق هو ربط مغلوط فلسفيا، ويُخطئه التاريخ والواقع. كذلك هو الأمر بالنسبة لربطه بين البرجماتية وعدم إيمانهم أو قبولهم لفكرة الامتزاج والتداخل بين الآلهة والبشر.

إن العرب، كما يقول المعرّي في رسالته، لم تكن "في الجاهلية تقدمُ على هذه العظائم، والأمور غير النظائم، بل كانت عقولهم تجنح إلى رأي الحكماء، وما سلف من كتب القدماء. إذ كان أكثر الفلاسفة لا يقولون بنبي، وينظرون إلى من زعم ذلك بعين الغبي"،[46] أي أن عدم إيمان العرب بفكرة النبوّة أو بفكرة الامتزاج والتداخل بين الآلهة والبشر، نابع ليس من برجماتيتهم، بل من سخافة الفكرة عندهم، مثلهم في ذلك مثل الكثير من الوثنيين الذين بدت لهم المسيحية "عقيدة بربرية، وبدا الله المسيحي إلها ضارا أو بدائيا يتدخل بأسلوب لا عقلاني في شؤون البشر، ليس فيه شيء مشترك مع إله الفلاسفة الذي لا يعتريه التغير، والنائي، مثل إله أرسطو".[47]

المثير للاهتمام في موقف زيدان وتفسيره لعدم قبول العرب لفكرة الامتزاج، هو اتخاذه لما هو متعارف عليه بوصفه مؤشراً إلى تطور فكري والتعامل معه كبينة ودلالة على سذاجة وسطحية فكرية، فقبول فكرة الامتزاج والتداخل بين الآلهة والبشر، التي تميز الديانات القديمة وأساطيرها، هو ما يشير إلى سذاجة فكرية

---

[39] كذلك أيضا يحكم الـ حوت عليهم. أنظر : الحوت، محمود سليم، في طريق الميثولوجيا عند العرب: بحث مسهب في المعتقدات والأساطير العربية قبل الإسلام، بيروت، دار النهار للنشر، 1979.

[40] زيدان، يوسف، اللاهوت العربي وأصول العنف الديني، القاهرة، دار الشروق، 2010، 87.

[41] ولفنسون، إسرائيل، تاريخ اللغات السامية، بيروت، دار القلم، 1980، 52.

[42] مازيل، جان، تاريخ الحضارة الفينيقية الكنعانية، ترجمة ربا الخش، اللاذقية، دار الحوار، 1998، 17.

[43] ولفنسون، تاريخ اللغات، 176.

[44] ولفنسون، المصدر السابق، 177.

[45] برنال، مارتن، أثينا السوداء، تحرير أحمد عتمان، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2002، 190.

[46] المعرّي، أبو العلاء، رسالة الغفران، تحقيق عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ)، القاهرة، دار المعارف، ط 9، 440.

[47] أرمسترونغ، كارين، الله والإنسان على امتداد 4000 سنة من إبراهيم الخليل حتى العصر الحالي، ترجمة محمد الجورا، دمشق، دار الحصاد، 1996، 104.

وليس العكس؛ إن عدم قبول فكرة الامتزاج والتداخل يشير ليس إلى عدم نزوعهم للتفلسف النظري العميق، بل إلى كون الفكرة بدائية بالنسبة لهم. وبهذا، نقول إنه لم يكن للعرب أن يقبلوا بالدين الجديد، الإسلام، لولا أن فكرة التوحيد كانت قد اكتملت ووصلت إلى أعلى درجات تجريدها.

نحن لا نعتقد أن زيدان لا يعرف تفاصيل ما سبق من معلومات، فهو باحث من الطراز الأول وبامتياز، بل ولا نعتقد أنه لا يدرك أنه حتى لو لم نجد في التاريخ وقائع تنفي العلاقة المفترضة عنده بين البرجماتية وعدم النزوع إلى التفلسف، فإن طرحه مغلوط من أساسه ومن حيث المبدأ. فهو يعلم أن البرجماتية، وهي مدرسة فلسفية أسس لها تشارلز بيرس Charles Peirce وتطورت معه ومع وليام جيمس William James وجون ديوي John Dewey، لا تشير إلى هذا أو ذاك من مستويات التفكير وعمقه، بل تشير إلى كيفية التوجه ومنطلقاته فحسب؛ بحسب البرجماتية ووفقها، فإن الحقيقة، حقيقة فكرة أو قضية، هو السلوك المترتب عنها، الأمر الذي يجعلنا نرى أن استخدامه لمعنى البرجماتية الدارج بين الناس، وليس لمعناها كما وضعه مؤسسها، جاء ليخدم موقفه المسبق من عرب ما قبل الدعوة، ليس إلا، ولو أنه استعملها بمعناها كما هو ضمن المدرسة البرجماتية، لتوصّل إلى نتائج أخرى.

3.2 مادية العربي وغنى الإدراك

قبل أن نأتي بمعلومات عن معارف العرب تتعارض مع موقف زيدان، متوفرة في أدبيات مختلفة، نذكر قصة أوردها الجاحظ عن اليقطري تتحدث عن وصف أعرابي "لبعض أهل الحاضرة نجوم الأنواء، ونجوم الاهتداء، ونجوم ساعات الليل والسعود والنحوس. فقال قائل لشيخ عبادي كان حاضرا: أما ترى هذا الأعرابي يعرف من النجوم ما لا نعرف! قال: ويل أمك، من لا يعرف أجداع بيته؟"[48]

من أجل الوقوف على مدى سلامة وصف الشيخ العبادي لطبيعة علاقة العرب ومعرفتهم بالنجوم، بأنها علاقة رجل ومعرفته ببيته، علينا أن ننظر في سائر معارفهم المرتبطة بحركة الطبيعة ومن ضمنها النجوم.

لم يتوقف العرب عند التمييز بين فصول السنة الأربعة، كأربع حالات تمر بها الطبيعة خلال دورتها، بل قسموا كل فصل من الفصول الأربعة إلى فترات منسوبة إلى حال الطبيعة في كل فترة وفترة في كل فصل وفصل من فصول السنة الأربعة، فسُمي كل زمن من فصل الشتاء "باسم الغيث الواقع فيه. فأول أزمنة الشتاء الثلاثة الوَسْميّ، ثم الشتاء، ثم الربيع، وكلها شتاء. وأول أزمنة الصيف الثلاثة الصيف، مشدد الياء، ثم الحميم، ثم الخريف، وكلها صيف".[49] وقاموا بالتمييز بين عشرة أحوال كل شهر، وكان لكل ثلاث ليال في الشهر اسم خاص بها، "فالثلاث الأولى: غرر، والثانية: نفل، لأن الغُرَرَ كانت أصلا وهذه زيادة عليها، والثالثة: بُهْرٌ، يغلب فيها ضوء القمر ضوء النجوم، والرابعة: زُهْرٌ، لبياضها، والخامسة: بيضٌ، لأن القمر يطلع فيها من أولها إلى آخرها، والسادسة: دُرَعٌ، لسواد أوائلها وبياض سائرها، والسابعة: ظلم، لغلبة السواد عليها، والثامنة: حَنادسُ، لشدة سوادهن، والتاسعة: مِحاقٌ، يَمَّحِقُ فيها الهلال، والعاشرة: الدّادءَ، والدّأداة شدة الظلمة، وفيها يستسر القمر ليلة أو ليلتين، فلا يُرى غدوة ولا عشية، وتسمى ليلة الثامن والعشرين الدّعجاء، والتاسع والعشرين الدّهْماء، والثلاثين الليلاء، وهي الثلاث الدّادءُ".[50] بالإضافة لهذا، قام العرب بتقسيم اليوم إلى أربعة وعشرين حالة، لكل حالة لفظة، تقابل كل منها ساعة من ساعاته :

"ساعات النهار: الشروق، ثم البكور، ثم الغدوة، ثم الضحى، ثم الهاجرة، ثم الظهيرة، ثم الرواح، ثم العصر، ثم القصر، ثم الأصيل، ثم العشي، ثم الغرب. ساعات الليل: الشفق، ثم الغسق، ثم العتمة، ثم السدفة، ثم الفحمة، ثم الزلة، ثم الزلفة، ثم البهرة، ثم السحر، ثم الفجر، ثم الصبح، ثم الصباح."[51]

---

[48] الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، ط 2، ج 6، القاهرة، مطبعة مصطفى ألبابي الحلبي وأولاده، 31.

[49] ابن الأجدابي، أبي اسحاق ابراهيم ابن اسماعيل، الأزمنة والأنواء، تحقيق عزة حسن، الرباط، دار أبي رقراق، 2006 ، 95.

[50] ابن الأجدابي، المصدر السابق، 85، 87.

[51] الثعالبي، أبي منصور عبد الملك بن محمد، فقه اللغة وأسرار العربية، بيروت، المكتبة العصرية، 2000، 348 – 394.

من هنا، وفي سياق هذا النشاط المعرفي للعرب، علينا أن نتعامل، وأن نفهم ثبات الأشهر وعدم دورانها قبل الدعوة في السنة، حيث جاء النسيء للحفاظ على ثباتها في مواعيدها نسبة لأحوال الطبيعة، فأخذت الأشهر عندهم أسماءها مشيرة إلى المعطيات في كل شهر وشهر في السنة. كان "شتاؤهم أبدا في جمادي الأول وجمادي الآخرة، ويجمد الماء في هذين الشهرين؛ ولذلك سموهما بهذا الاسم".[52] وكان صيفهم أبدا في رمضان، وذلك لشدة الحر في تلك الفترة من السنة. بل إن العرب لم يكتفوا بتفصيل حالات الطبيعة، فبالإضافة لهذه الأسماء، كان للشهور العربية أسماء أخرى، مثل المؤتمر والناجر وخوان، التي تشير إلى حال الحياة في حال الطبيعة من كل شهر، فالمؤتمر "معناه أن يأتمر بكل شيء مما تأتي به السنة من أقضيتها"[53]، ويسمون "شهري الشتاء الخالص شهري قماح... وسميا بذلك لأن الإبل ترفع رؤوسها عند الماء لشدة برده والإبل القماح، التي ترفع رؤوسها... ويسمون شهري القيظ اللذين يخلص فيهما حرّه، شهري ناجر، وسميا بذلك لأن الإبل تشرب، فلا تكاد تروى لشدة الحر. والنجر والبغر متقاربان، وهو أن تشرب فلا تروى."[54]

إن تفصيل السنة في مركباتها، وتصنيف حركة الطبيعة وأحوالها والتمييز بين كل جزء في دورتها، جاءت، بين ما جاءت، من أجل تنظيم حياتهم الجمعية، اجتماعية كانت أو اقتصادية. فمواسم العرب على سبيل المثال "كالحج والأسواق الكبرى، وهي وجه من وجوه الحضارة في عصر الجاهلية، لا يكفي أن تكون مواعيدها معروفة، وأيام قيامها وانقضائها معلومة، بل يجب أن تكون لها مواقيت ثابتة، لا تدور في الزمن، دوران الشهور في السنة القمرية، تكون مرة في الشتاء، وأخرى في الصيف، تارة في الربيع وأخرى في الخريف... ولذلك كان العرب في الجاهلية يقومون بفعل "الكبس"، تثبيتا لمواسمهم في الأزمنة، ويسمونه: "النسيء" بمعنى التأخير".[55]

التفصيل في مختلف أنواع الحالات المتشكلة في دورة الطبيعة وفق خصائصها، يشير إلى طبيعة تعامل العرب مع الطبيعة وتبدلات حالاتها، أو، وللدقة، يشير إلى تعامل العرب مع المتغير فيها. بمصطلحات هيريقليطية، ومقارنة معه؛ التفصيل في حالات الطبيعة، في دورتها، هو تحديد للثابت في المتغير أبدا، أو أنه تفصيل في المتحول وجعله قابلا للمعرفة. التمييز بين خصائص تفاصيل حالات الطبيعة، الذي يشير بحد ذاته إلى تتبع استثنائي لحركتها، هو تحديدهم لخصائص الثابت من مياه النهر في جريانه وتغيره وهو دخولهم إليه ليس مرتين بل مرات متتالية. تجدر الإشارة، هنا، إلى أن تشبيه حركة الطبيعة بجريان النهر يعني أنه ليس من حالات يمكن الإمساك بها في حركته. والعكس، بالطبع صحيح؛ تتبع العرب لخصائص حالات الظواهر في حركة الطبيعة يعني أنهم رؤوا في الطبيعة دورة تشكل لحالات تعود على نفسها في حركتها، بالإمكان تحديدها وتصنيفها ومعرفتها.

حركة الطبيعة عندهم هي إذن حركة تشكلات لحالات في دورة، وهو شرط مجرد إمكانية معرفتها. ومن كون الوجود كذلك، تتبع حركة الطبيعة في تحولاتها والوقوف على خصائص حالاتها، كفعل توليد معرفي، هو تتبع لما يشير إلى كل حالة بما هي.

فعل التفصيل في حالات الظواهر، تحديد الثابت في المتحول وقوفا على خصائصه، هو فعل إنتاج معرفي للمتغير في اختلافه عن غيره، بواسطته تغلب العرب على تقلبات الطبيعة الصحراوية ونجحوا بالعيش فيها بالرغم منها. والذي، فعل التفصيل، تحول عندهم إلى منهج ونهج حياة، ففصلوا في كل حركة وجود كفعل توليد معرفي للثابت في اختلافه عن غيره.

تتابع الحالات في دورة، تعود كل حالة منها على نفسها في موعدها من أشهر السنة القمرية، التي من طبيعتها أن تكون دوارة في السنة، يعني أن عودة الحالات في مواقيتها مشروط بفعل النسيء، فمن دونه ستدور الأشهر وحالات الشهر العشرة على حد سواء في السنة. عودة تتابع الحالات على نفسها في مواقيتها بفضل فعل النسيء، يعني أن تحديدهم لموعده جاء بما يتلاءم ودورة الطبيعة، كما عرفوها. تحديد فعل النسيء

---

[52] الأصفهاني، ابو القاسم الحسن بن محمد، الأزمنة والأمكنة، حيدر أباد، دار المعارف، 1332 هـ، ج 1، 86.
[53] البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد، الآثار الباقية من القرون الخالية، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، 2008، 60.
[54] ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم، الأنواء في مواسم العرب، بغداد، الشؤوون الثقافية العامة، 1988، 109 – 110.
[55] حمّور، عرفان محمد، المواسم وحساب الزمن عند العرب قبل الإسلام، بيروت، مؤسسة الرحاب الحديثة، 2000 ، 8 – 9.

بما يتلاءم وملاحظتهم لدورة الطبيعة، يعني حفاظهم على التقابل بين حركة الطبيعة والزمن، أو، وللدقة، يعني حفاظهم زمنيا على تتابع حالات الطبيعة كما تحددت في معارفهم، كما تحددت في فهمهم ومداركهم، الأمر الذي يقول إن تفصيلهم في حالات ظواهر الطبيعة وتحديدهم في تتابعها هو ما جعل تحديدهم لتوقيت النسيء دورة قمر كاملة كل ثلاث سنوات، أي، وبكلمات أخرى، هو ما جعل دورة الزمن كما كانت عندهم.

بهذا، تأخير بداية الدورة الزمنية شهرا قمريا، هو فعل إخراج لحركة، بوجودها ستتعسر إمكانية إيجاد نظام لمعارفهم كما فصلوها في تتبعهم لظواهر الطبيعة عبر السنين، وستتعسر، بالتالي، إمكانية تنظيم حياتهم في دورة زمنية ثابتة. فتتابع الأشهر في موعدها لا يبقى ثابتا في السنة إن لم ينسئوا، وحالات الشهر العشر ستكون دوارة في الأشهر إن كان النسيئ وفق حسابات لا تحافظ على دورة القمر كوحدة زمنية.

من هنا، فإن حساباتهم للنسيء، أولا، لم تكن للاختلاف بين السنة الشمسية والسنة القمرية كما يدعي المسعودي،[56] وغيره، أي أن النسيء لم يأت لجعلهم يعيشون سنة قمرية بحسابات شمسية، بل لتثبيت دورة الطبيعة في حياتهم كما جاءت في معارفهم. كما ولم يكن لهم، ثانيا، أن يأخذوا النسيء عن غيرهم، هذا إن كانوا حقا قد أخذوه عن غيرهم، من دون إجرائهم لحسابات خاصة بهم تعتمد على حركة الطبيعة كما انتظمت عندهم.

بناء على ما تقدم، فإن مادية العرب تكمن في معرفتهم للطبيعة وفي فهمهم وإدراكهم لوحدة الوجود في تكثره.

3.3 عفوية البدوي ونظامه المعرفي

إن الإيمان أو الاعتقاد بسلامة نظرية علمية، لم يشكل أساسا للتعامل مع العرب، ولا سببا لإعادة النظر في الأفكار المسبقة عنهم، أي وبكلمات أخرى، عندما وجد الباحثون من الدلائل ما يتعارض مع أفكارهم المسبقة عن طرائق المعيش عند العرب و/أو عن النشاط المعرفي عندهم، وجدوا أنفسهم ينساقون خلف أفكارهم المسبقة بدل إعادة النظر فيها، تارة متخلين عن مرجعياتهم النظرية، وأخرى مخرجين العرب من إطار التفسير العلمي. أبو علي، على سبيل المثال لا الحصر، كان على أتم الاستعداد أن يقبل بخروج العرب عن التفسير النظري الذي يعتمده، بل وعن أي تفسير نظري علمي، وقد عبّر عن عدم فهمه لما وجد من عدم انسجام بين نشاط العرب اللغوي والمعرفي، ومعطياتهم الحياتية وطرائق المعيشة عندهم، كما يعتقد أنها كانت، بقوله: "لعل من الغرابة المفرطة أن يكون هذا النظام الدقيق وليد العفوية والفطرية، وقد أملته ظروف الحياة البدوية، ونمط العلاقات السائدة آنذاك، القائم في مجمله على عدم الاستقرار؛ ومن غريب المصادفات أن بروز نظام المصطلحات هذا، لم يتساوق مع انتشار معرفي كبير، كما يقضي بذلك قانون التطور العلمي لأي مجتمع، أي أننا نلحظ انحسارا كبيرا في حيز الكتابة والقراءة، وطغيانا شبه كامل للأمّيّة يهيمن على السواد الأعظم من الناس؛ ومع هذا فإن دقة الاصطلاح مع شيوعها هو الأمر العجب؛ فالمدركات الاصطلاحية كانت شائعة بين كل الناس، وهي أشبه بالإرث العام أو الوقف المشاع للجميع، الكل مشاركون فيه دون استثناء."[57]

إذا كان من الغرابة المفرطة أن يكون هذا النظام الدقيق قد أملته ظروف الحياة البدوية العفوية على حد تعبيره، وكان قانون التطور العلمي يقضي بتساوق بروز نظام المصطلحات مع نظامية المجتمع، فقد يكون الأمر غير ما يعتقد أبو علي؛ فقد لا يكون هذا النظام وليد الحياة العفوية، ولا أملته الحياة البدوية، أي، وبكلمات أخرى، قد لا يكون عرب ما قبل الدعوة "مجتمعا واحدا، بل كانوا طبقات اجتماعية مختلفة متباينة، تمثل المجتمعات الإنسانية التي مرت بها البشرية في تاريخها الطويل"،[58] خصوصاً وأن الحديث هنا لا يدور حول مدركات اصطلاحية اقتصر استعمالها على قبيلة دون غيرها أو على فئة صغيرة من الناس، كما يقول هو بنفسه، بل عن شيوعها في مجتمع ما قبل الدعوة ومن دون استثناء. بهذا، إما أن قانون التطور العلمي الذي يتحدث عنه أبو علي خاطئ، أو أن ما يعرفه أبو علي عن حال عرب ما قبل الدعوة خاطئ. ولكن أبو علي يختار طريقا ثالثا للتعامل مع ما يرى من عدم تساوق، ألا وهو شذوذ العرب عن القاعدة، موافقا، في الآن ذاته

[56] المسعودي، علي، التنبيه والإشراف، بيروت، منشورات دار الهلال، 1981، 114.
[57] أبو علي، محمد توفيق، الأمثال العربية والعصر الجاهلي، بيروت، دار النفائس، 1988، 127.
[58] الأسد، ناصر الدين، مصادر الشعر الجاهلي، القاهرة، دار المعارف، 1978، 9.

على تساوق نظام اصطلاحي مع طرائق حياة لا تنتجه، مشيرا إلى غرابة الحالة، مُبقيا السؤال حول إمكانيتها مفتوحا، أي وبكلمات أخرى، مبقيا السؤال حول إمكانية الشذوذ عن القانون مفتوحا. الإبقاء على هذا السؤال مفتوحا، يعني التشكيك بإمكانية اعتماد النظم الفكرية كأساس للاستنتاج بخصوص النظم الحياتية الخاصة بمن أنتجها، وفي هذا فصل للمدارك وانتظامها عن طبيعة حياة من أنتجها، أو، وللدقة، في هذا ادعاء أنه لا علاقة ضرورية بين المنتج (بفتح التاء) ونظامية المنتج (بكسر التاء)، بل وأنه من الممكن لمنتج (بفتح التاء) ثقافي ذي خصائص محددة، أن يتكون ضمن حالتين اجتماعيتين متناقضتين. إذا كان من الممكن لمجتمعين متناقضي الحالة، منظم وعفوي، أن ينتجا المنتج الثقافي نفسه، فهذا يعني أنه لا خصوصية لطبيعة النظام الاجتماعي في الإنتاج الثقافي الخاص به، وأنه لا بد وأن خصائص أخرى، غير نظاميه، هي المحددة في طبيعة منتجه الثقافي؛ وبهذا، فإن أبا علي، بإبقائه على السؤال المتعلق بإمكانية إنتاج نظام دقيق من المدركات الاصطلاحية في ظروف حياة بدوية مفتوحا، ينفي القانون العلمي الذي يتحدث عنه، ومعه ينفي قدرة الإطار النظري الذي يعتمده على التفسير.

غير أن الأكثر غرابة هو التمييز الذي يقوم به أبو علي بين المدركات الاصطلاحية والمعرفة، فالمدركات الاصطلاحية ليست مجرد معرفة بوجود شيء ما، بل هي تجريد بعد معرفة وفهم، أي هي تجريد بعد تمييز للخصائص وفهمها، وهي تجريد تم الاصطلاح على صياغتها، الذي يعني أن شيوع المدركات الاصطلاحية هو عمليا شيوع ما تم تجريده من معارف عيانية، وتمت الموافقة عليه وهو شيوع لصياغته لغويا، أي أن الشيوع ليس للمدركات فحسب، بل أيضا للمنتوج اللغوي، الذي بدوره يشير إلى توافق في الذائقة الجمالية، على الأقل، المتعلقة بإنتاجيتهم اللغوية

وبهذا، فإن أبا علي، بإشارته إلى تساوق شيوع المدركات الاصطلاحية مع حالة انعدام للمعرفة، يفصل عمليا بين الشيء وذاته، بين المدركات والمعرفة، غاضا النظر عن علاقة اللغة مع الفكر، الذي بإمكاننا من خلال الحكم عليه، أن نحكم على درجة النضج الفكري بعلاقته مع النشاط اللغوي لأي شعب كان، إذ إن اللغة "والفكر في تفاعل مبدع ومستمر، وكلاهما يستمد غذاءه المشترك وديناميكيته الخلاقة من الممارسة الوجودية (الحياتية) اليومية: أي من التاريخ الفردي والجماعي معا".[59]

إن معرفة أبي علي بشيوع المدركات الاصطلاحية عند العرب، وبشرط وجودها ومعنى انتشارها، وفهمه أن المصطلح وأشباهه هو من أهم معالم "التكنولوجيا الثقافية"، و"أنه حين يتضح أمر المصطلحات في لغة ما وعند شعب معين، فيعني ذلك وضوح الرؤيا لدى هذا الشعب، وبلوغ هذه اللغة مدارك الوعي الحقيقي"،[60] لم يشكلا دافعا عنده للرجوع عما يعتقد عن جهل العرب وعن بداوتهم، ولا للبحث مجددا فيما يعرفه عنهم، وبدلا من ذلك قام بإخراجهم من حيز التفسير النظري، نافيا القانون العلمي الذي يؤمن به ومعه قدرة الإطار النظري الذي يتسلح به على التفسير، بل وجامعا بين ضدين؛ غياب المعرفة وانتشار المدركات.

إخراج العرب من حيز التفسير العلمي، والجمع الظاهر للعيان بين الأضداد، هما من بين الخصائص التي تتصف بها الأبحاث، في معظمها، عندما يتعلق الأمر بالعرب، وبعرب ما قبل الدعوة بخاصة. وكأنه لا إشكال في إخراج ظاهرة من حيز التفسير أو في عدم تساوق التفسير مع النظرية، ولا في الجمع الظاهر بين المتناقضات. فإذا كان من المتعارف عليه، ضمن الطريقة العلمية، معالجة خروج الظواهر عن حيز التفسير النظري بتبديل أو تعديل الإطار النظري المكرس، فإن إخراج فئة دون غيرها عن حيز كل تفسير نظري مدعاة للتساؤل. والتساؤل، في هذه الحالة، لا يكون حول سلامة النظرية أو حول قدرتها على التفسير، بل حول الباحث بحد ذاته، من جهة اتباعه والتزامه ليس بالمقولة النظرية التي يعتمد عليها فحسب، بل أيضا من جهة التزامه بمتطلبات الإطار النظري من حيث كونه كذلك. وإذا ترافق عدم الالتزام هذا مع الجمع بين المتناقضات، يكون التساؤل حول مصداقيته كباحث. فهنالك حد أدنى لما يُمكن السكوت عنه وقبوله في إطار البحث، سواء أكان نظري الطابع أم كان تطبيقياً، الذي لا يجوز التنازل عنه، من مثل ما سبق؛ الجمع بين

[59] أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1998، 8

[60] أبو علي، الأمثال العربية والعصر الجاهلي، 127.

المتناقضات والاحتفاظ بإطار نظري بعد نفي قدرته على التفسير. بل إن هذين الأمرين هما شرطان ضروريان لكل بحث بما هو، وهما قديمان قدم الأساطير والإرهاصات الفكرية الأولى. لا بد من التأكيد، ختاما لحديثنا عن تعامل أبي علي مع عرب ما قبل الدعوة وعن مميزات بحثه فيهم، أننا لا نعتقد بعدم فاعلية أو بعدم سلامة الإطار النظري الذي يعتمده أبو علي، بل على العكس تماما، إنما نقول إنه بقبوله لإمكانية تساوق نظام المصطلحات الدقيق على حد تعبيره مع الحياة العفوية، نفى قدرة الإطار النظري الذي يعتمده على التفسير من دون أن يتنازل عنه.

إن محاولات حشر نظام المصطلحات في أسر العفوية، ستتهافت تماما عند تتبع حضور نظام المصطلحات في أنظمة معرفية أكثر تعقيدا، مثل نظام الشعر عندهم ومبادئه وأدواته النقدية.

3.4 نظام الشعر العربي

إن الشعر عند عرب ما قبل الدعوة، باعتباره أحد أهم أشكال التعبير عندهم، هو تداخل وامتزاج، انفصال واتصال، بين قوة التعبير وتساوق البنى الشعرية، الذي لم يكن له أن يكون لولا غنى اللسان العربي من جهة، وقدرة عقله على استلال قواعد ومعايير عقلية تضبط البنى الشعرية من جهة أخرى، ولإظهار ذلك، سنعالج رأي باحثين ممثلين لاتجاه ينفي عن عرب ما قبل الدعوة وعيهم وقدرتهم على التعامل مع الشعر باعتباره نظاما معرفيا.

يؤكد إبراهيم بأن الشعر العربي لا يمكن أن يكون قد بدأ حياته وفق نظام كامل، وذلك لأن الطبيعة تأبى الطفرة في مثل هذا الشأن، ولا تسلم إلا بمبدأ التطور والارتقاء. وتبعاً لذلك، يؤكد إبراهيم، أنه من الطبيعي أن يكون الشعر عند العرب قد قطع أحقابا طويلة حتى بلغ من النضج والاستواء كما عرف عنه. ثم يستنتج من قوله هذا، بأن الشاعر لا بد وأنه "كان في كل خطوة من خطوات تطوره في سلم الحياة، يقف ليرجع بصره فيما أسلف، ويعد عدته للخطوة المقبلة، أو للوثبة الجديدة التي سيقوم عليها أودا، أو يصلح بها هوجا، ثم يجدد في البناء مفيدا من أخطائه السابقة وتجاربه المتعددة، وتجارب غيره ممن يزاولون صناعته، وهو في كل خطوة ينفي ما رآه الناس نقصا، ويضيف ما عساه أن يستقيم بإضافته البناء الذي بناه".[61] غير أن إبراهيم، بعد أن يتحدث عن النضج والاستواء، وعن الاستعداد للخطوات المقبلة والوثبات الجديدة، وعن التجديد في البناء، وعن الاستفادة من الأخطاء السابقة ومن ملاحظات الناس من استحسان وغير استحسان، يضيف، في الصفحة نفسها، وكأنه يستدرك نفسه لئلا يؤخذ عليه مأخذ، ويقول: "حين نضج هذا الشعر، واكتملت صورته الفنية، فتن به العرب فتراووه وتذوقوه، وتغنوا به، ونظروا فيه تلك النظرة التي تلتئم مع حياتهم وطبيعتهم، وبُعدهم عن أساليب الحضارة، فأعلنوا استحسانهم لما استجادوا، واستهجانهم لما استقبحوا في عبارات موجزة وأحكام سريعة، وإن كانت صحيحة عادلة فكما تمليها الفطرة السليمة، لا كما يمليها التعمق في البحث والدراسة والمنطق الذي يعتمد على التحليل والتعليل."[62]

تمهيدا لتبيان حدة التناقض الحاصل عند إبراهيم في تعامله مع العرب ونشاطهم الأدبي، نشير إلى أن فهمه بأن النشاط اللغوي لا يقبل الطفرة، وأن خصائص المُنتج (بفتح التاء) تشير إلى طبيعة ملكات المُنتج (بكسر التاء) وإلى مدة تجربته في المضمار، يتطابق مع وصفه هو لسلوك الشعراء في عصر ما قبل الدعوة؛ الشاعر زهير بن أبي سلمى، هو خير مثال لمن قام بنقد قصائده بنفسه، وقد سمى القصائد الطويلة بالحوليات، "لأنها لم تنظم مرة واحدة، ولم يذعها صاحبها فور إعدادها... وقد اشتهر بهذه العملية من الشعراء الجاهليين أوس بن حجر، وزهير بن أبي سلمى، وكعب بن زهير، والحطيئة، وطفيل الغنوي، والنمر بن تولب وغيرهم".[63]

المعنى من هذا الفعل هو أن هؤلاء الشعراء لم ينظموا قصائدهم فحسب، بل كانوا يفكرون فيما ينظمونه ويختبرونه ويفحصونه قطعة قطعة وبيتا بيتا، متخيرين لألفاظهم ومعانيها، ثم يتركونها مدة من الزمن، ثم

[61] إبراهيم، مصطفى عبد الرحمن، في النقد الأدبي القديم عند العرب، القاهرة، مكة للطباعة، 1998، 28
[62] إبراهيم، المصدر السابق.
[63] إبراهيم، المصدر السابق، 24.

يعودون إليها فيعيدون النظر في أجزائها، ومن هنا يستنتج ضيف أن هذا كله ليس "إلا نموا واضحا لروح نقد عامة".[64] وذلك بعد أن اكتملت لغتهم ووصلت إلى "شكل كامل النضج سواء من حيث الإعراب والتصريف والاشتقاق، أو من حيث التنويع الواسع في الجموع والمصادر وحروف العطف وأدوات الاستثناء والنفي والتعريف والتنكير والانتهاء بالممنوع من الصرف إلى نظام تام منضبط، مضافا إلى ذلك احتفاظها بحروف ومخارج لم تحتفظ بها لغة سامية احتفاظا كاملا، وهي الثاء والخاء والذال والظاء والضاد والغين".[65]

الآن، بعيدا عن السؤال المتعلق بعلاقة الفطرة مع الذاتية، وإن كان حقا كل سلوك بالفطرة سلوكا ذاتي الطابع والخصائص، فإن إبراهيم يرى بكل سلوك يصدر عن الفطرة سلوكا ذاتي الطابع والخصائص، ومنقوص المعايير العقلية. السؤال المطروح، هنا، كيف يمكن أن يكون الرجوع بالبصر إلى ما سلف إعدادا للخطوة المقبلة، أن يؤدي إلى نضج واستواء، بل وعلى حد تعبيره، إلى بناء نظام شعري كامل، إذا كان تعبيرهم عن استحسانهم واستقباحهم عبارة عن أحكام بالفطرة وسريعة؟ كيف من الممكن أن يتوصل عرب ما قبل الدعوة لنظام شعري مقبول ومعمول به من قبل جميع الشعراء، ومن دون استثناء، إذا كان النقد ذاتي الطابع؟ وهل من الممكن أن يمتد بناء زهير بن أبي سلمى لقصيدته سنة بأكملها وأن تكون مراجعته لها، مستفيدا من الملاحظات ومما سبق، سريعة في الآن ذاته؟

ترتبط، بهذا الشكل أو بذاك، ثلاثة الأسئلة هذه مع بعضها، وتفيد كل إجابة بمفردها، بما كان عليه العرب من تعامل مع الشعر، بل ومع اشتغالهم به بوصفه موضوع اهتمام. وجود نظام شعري متعارف عليه وكامل، على سبيل المثال، بل مجرد وجوده يشير، أولا، إلى صيرورة اشتغال جمعي، طويل الأمد قديم، ويشير، ثانيا، إلى تكوّن ذائقة جمالية جمعية، ويشير، ثالثا، إلى وجود ما يُقاس به ويُبنى بما يتلاءم معه. وجود ما يُبنى بحسبه يعني أن الملاحظات التي يسمعها الشاعر ويأخذها بعين الاعتبار في بنائه لقصيدته غير ذاتية الطابع. كذلك الأمر بالنسبة للعمل وفق التجربة؛ النظام الشعري، أي الجماعي المتفق حوله، من حيث كونه النموذج، هو الإطار المحدد للاستفادة من التجربة، هو الإطار المحدد في تعديل القصيدة الجديدة وتهذيبها وبلورتها. وإن كان من اتفاق حول نظام، أياً كان نوعه، فهو منتوج عقلي بجوهره، والعمل وفقه لا يمكن له أن يكون ذاتياً، لا عند إبداء الملاحظات ولا عند أخذها بعين الاعتبار من قبل الشعراء. بل إن الإشارة، مجرد الإشارة، إلى وجود نظام كامل متعارف عليه يتناقض مع القول بأن الملاحظات ذاتية، فالعمل وفق نظام هو بحد ذاته ابتعاد عن الذاتية.

الآن، حتى لو لم يكن هناك اتفاق حول نظام شعري واحد، وكان كل شاعر يعمل وفق نظام شعري خاص به، لا يكون العمل منقوص المركب العقلي، فالنظام بما هو، بنية علاقات، ذات ترتيب ثابت، لا يتغير ولا يتأثر جوهريا في تطبيقاته المختلفة، يحدد في سلوك من يعمل وفقه، وبوصفه كذلك فهو منتوج عقلي الطابع والخصائص. في هذه الحالة، يكون النظام شخصانياً، خاصاً بالفرد، ولكنه عقلي، غير متقلب أو متغير وفق الحالة والأهواء. بهذا أردنا القول إنه ليس كل سلوك ذاتي شعوري غير عقلاني، ليس كل سلوك ذاتي لا يمليه "التعمق في البحث والدراسة والمنطق الذي يعتمد على التحليل والتعليل"، كما يعتقد إبراهيم. من هنا، وجود نظام شعري كامل متفق حوله، الذي يعني، كما أشرنا، الالتزام بخصائصه من قبل كل من يعتمده، وكل من يقدم ملاحظاته وفقه، يشير إلى عكس ما ذهب إليه إبراهيم، يشير إلى تعمق وبحث ودراسة، وإلى منطق يعتمد التحليل والتعليل. فكيف لنظام شعري أن ينشأ من دون دراسة ومتابعة؟ وكيف للملاحظات أن تعطى وكيف لأخذها بعين الاعتبار أن يكون بما يتلاءم مع النظام من دون معرفة وتعمق وتحليل بمميزات النظام وخصائصه؟

إلا أن الإشكال لا يقتصر على ما تقدم عند إبراهيم، بل يمتد ليطال أحد أهم منجزات عرب ما قبل الدعوة، فهو عندما يربط بين "الإيجاز في العبارة" مع "الأحكام السريعة"، يكون قد صبغ "الإيجاز" بصبغة سالبة، بالرغم من أنها إحدى أهم سمات اللغة العربية المُنتجة في "جاهليتها"، وقد عرف الخفاجي الإيجاز، بقوله: "هو أن يكون اللفظ القليل يدل على المعنى الكثير دلالة واضحة ظاهرة، لا تكون الألفاظ لفرط إيجازها قد ألبست المعنى وأغمضته حتى يحتاج في استنباطه إلى طرف من التأمل ودقيق الفكر، فإن هذا عيب في الكلام

[64] ضيف، شوقي، النقد، القاهرة، دار المعارف، ط 5، 23
[65] ضيف، شوقي، العصر الجاهلي، القاهرة، دار المعارف، ط 22، 117

ونقص"،[66] ورأي ابن الرومي في البلاغة أنها "حسن الاقتضاب عند البداهة، والغزارة عند الإطالة."[67] والاقتضاب هو "أخذ القليل من الكثير، وأصله من قولهم: اقتضبت الغصن إذا قطعته من شجرته"، (العسكري، المصدر نفسه) وقد كان "الجاهليون حريصين على الإيجاز في أشعارهم... حتى صار الإيجاز عندهم فضيلة يطلبونها ويتفاخرون بها"[68].

لسنا بصدد التوسع في الحديث عن إيجاز العبارة، ولا عن علاقته بخصائص بلاغة العربية، لهذا سنكتفي بما أشرنا إليه لنقول إن تصنيف احدى أهم سمات العربية، بل احدى أهم سمات العقل الذي أنتج العبارة الموجزة، ووصفها بالأحكام السريعة، هو عمليا تحويلها إلى مركب سالب، ومن ثم توظيفها بوصفها مؤشراً يدل على نقص مُنتجها (بكسر التاء) بدل التعامل معها كدلالة على قيمة مضافة. قيمة مضافة أخرى يمكن نسبها لهم هو قدرتهم على ممارسة النقد، باستخدام معايير ومبادئ عقلية واضحة ومتعارف عليها بينهم لتطوير شعريتهم.

3.5 نقد الشعر العربي

نفي القدرة النقدية عن عرب ما قبل الدعوة، لبداوتهم، يمتد لنفي مجرد وجود معيار عقلي للنقد. يقول قصبجي إن الشعر "يقوى في البدو، ويضعف في الحضر، بينما يضعف النقد في البدو، ويقوى في الحضر. وقد يقال في ذلك: إن الثقافة العقلية تفسد البديهة الشعرية؛ لأنها تفتح أمام الذهن أكثر من سبيل، وتضع أمامه أكثر من احتمال، فيحار الشاعر بين التفكير والتعبير، أما البديهة فإنها تبرز ما يجيش في طبع المرء قبل أن تمسه حدة العقل، وهكذا نحس في شعر البديهة بنبض الحياة أكثر مما نحس بمنطق العقل"[69]. وبهذا، يقابل قصبجي بين العقل والبداهة، ليفصل بين الحالة الحضرية وحالة البداوة من جهة، وبين الثقافة العقلية المميزة للحضرية والبداهة الشعرية المميزة للبداوة من جهة أخرى، معتبرا النشاط العقلي مرحلة متطورة عن الإحساس والبداهة.[70] غير أنه لا يكتفي بهذا القدر من تحديد الخصائص للفصل بين الحالتين، ولا يكتفي بنفي النشاط العقلي، مثل النقد الأدبي عن الحالة البدوية، بل ويذهب إلى تقويم الخصائص في البداوة العربية، مدعيا أن "المشكلة في الجاهلية أن هذا الإحساس كان غائما خفيا لم يبلغ أن يتحول إلى مبدأ عقلي؛ لأن الإحساس مرحلة تتقدم التعليل".[71]

بمعزل عن الإشكالات المرتبطة بافتراض قصبجي لوجود علاقة بين قوة الشعر وحالة البداوة، التي يُظهر أمين هشاشتها في مؤلفه فجر الإسلام[72]، فإن قوله بأن "المشكلة في الجاهلية أن هذا الإحساس كان غائما خفيا..."، وقوله في المؤلف نفسه "لعل أبرز ما يوضح سمات النقد الجاهلي هو ما يُروى عن قبة النابغة التي تضرب له في سوق عكاظ، ففي هذه القبة حدد النابغة ملامح الذوق النقدي الذي ينكر على الشاعر أن يعبر كما يريد، أو كما يحس، ويطلب منه أن يعبر كما يريد العرف أو المثل"[73] يثير التساؤل حول كيفية جمعه بين النقائض، بين الإداعاء بأن النقد عندهم لم يتحول إلى مبدأ عقلي، وإشارته إلى قبة النابغة ومطلبه من الشاعر أن يبتعد عن التعبير كما يريد أو يحس، وأن يعبر بما يتلاءم والعرف أو المثل.

نقد النابغة ومطلبه من الشعراء أن يعبروا كما يريد العرف أو المثل، يعني، أولا، ابتعاد عن الذاتية في التعبير، ويعني، ثانيا، أن هذه القواعد وهذه المعايير معرّفة، ومعروفة، ومتفق عليها بينهم. فالمعيار لا يكون

---

[66] الخفاجي، عبدالله بن سنان، سر البلاغة، 243-244، www.kotobarabia.com، استرجعت بتاريخ 2011/07/27.

[67] العسكري، أبي هلال الحسن بن عبد الله، ت 1005 م، الصناعتين، الكتابة والشعر، تحقيق علي البجاوي وآخرون، ط 1، دار إحياء الكتب العربية، 1952. 27

[68] عطية، مختار، الإيجاز في كلام العرب ونص الإعجاز، القاهرة، دار المعرفة الجامعية، من دون تاريخ، 53

[69] قصبجي، عصام، أصول النقد العربي القديم، حلب، منشورات جامعة حلب، 1991، 5-6.

[70] قصبجي، المصدر السابق.

[71] قصبجي، المصدر السابق.

[72] أمين، أحمد، فجر الإسلام، موسوعة أحمد امين الإسلامية، بيروت، دار الكتاب العربي، 1969، 22.

[73] قصبجي، أصول النقد، 6.

عاما إلا إذ اتضحت معالمه وتم الاتفاق على اعتماده، وباعتماده ابتعاد عن الذاتية؛ وبهذا، فإن معيار وجود المبدأ العقلي في النقد هو وضوح المبدأ واعتماده، ومعيار وضوح المبدأ هو تعريفه، ومعيار الوضوح في الاعتماد عليه هو طبيعة الاشتغال في الشعر وكيفية استعماله في النقد، أي، وبكلمات أخرى، إذا كان المبدأ محدد المركبات ومعرّفاً، فهو مبدأ وعقلي وواضح، وإذا كان الاشتغال في الشعر من خلق ونقد، يُمارس بما يتلاءم ومركبات المبدأ، فهو معروف ومتعارف عليه.

أخذ تعريف سوء الصنعة عند العرب على أنه "يتصرف على وجوه: منها سوء التقسيم وفساد التفسير، وقبح الاستعارة والتطبيق، وفساد النسج والسبك"،[74] ومن دون هذا التعريف ومن دون شيوع اعتماده، لا يمكن أن نفهم مجرد إمكانية النقد الذي وجهه طرفة بن العبد للمتلمس على استعماله لأوصاف في غير موضعها[75]، وهو فتى لم يبلغ بعد، ولا أن نفسر موافقة الناس على نقد ابن العبد، بل ولا موافقة المتلمس نفسه على النقد الموجه إليه. تماما كما أنه ليس من الممكن أن نفهم من دون هذا التعريف، ومن دون شيوع استعماله، قبة النابغة التي كانت تضرب له في سوق عكاظ، ولا إدراك النابغة للنقص في إنشاده هو عند دخوله إلى يثرب، قائلا عند خروجه منها: "دخلت يثرب فوجدت في شعري ضعة، فخرجت منها وأنا أشعر العرب".[76]

إن افتراضنا أنه يمكن لطرفة بن العبد أن ينتقد المتلمس، وأن يقبل الناس نقده من دون أن يحتاجوا لمعيار مقبول من الطرفين، وافتراضنا أنه يمكن لنا أن نفسر نقد أهل يثرب للنابغة وموافقته على نقدهم، وهو من طلب من الشعراء الابتعاد بتعابيرهم عن ذاتيتهم، ومن ثم العمل بما يتلاءم والنقد، وكل هذا من دون اللجوء إلى معيار للنقص في الإنشاد مقبول على الطرفين، هو جمع للنقائض وخلط بينها، بل هو ما يجعل حديث القصبجي ذاته غائماً وضبابياً، فقبول النقد مشروط باتفاق الطرفين، والعمل وفقه مشروط بمعرفة المعيار وبالقدرة على العمل وفقه. معرفة المعيار، استعماله، والعمل وفقه، تشير جميعها، وكل منها بمفردها، ليس إلى وضوح المعيار فحسب، بل أيضا إلى طول الاستعمال وكثافته.

إذا كان ما تقدم يكشف عن أن أحد أهم أشكال التعبير عند العرب قبل الدعوة، فالشعر، شكل نظاما معرفيا، انبجست عنه مبادئ وأدوات نقدية، فكيف يمكن الادعاء بـ "جاهليتهم"، بمعنى مناف للمعرفة ومرادف للأميّة؟

يمد أصحاب هذا الادعاء، وعلى يد شيخ المفكرين العرب، الجابري، على "العقل العربي" بذاته، على أ،ه غير قادر على إنتاج المعرفة، وهو، بالتعريف، مسلوب من نشاط عقلي مستدام.

4. شقاء التأصيل لجهالة العرب

إن تكريس الأميّة بوصفها صفة لازمة لعرب ما قبل الدعوة، واقترانها بقصور قدرته على التفكير الفلسفي العميق، وعلى وضع مبادئ عقلية، يمتد ليطال اللغة العربية بحد ذاتها واعتبارها لغة حسية لا تاريخية، بل ويمتد ليطال قدرة العربي على التعقل النظري.

"وكل معنى للعجم، فإنما هو عن طول فكرة وعن اجتهاد رأي، وطول خلوة، وعن تشاور ومعاونة، وعن طول التفكر ودراسة الكتب، وحكاية الثاني علم الأول، وزيادة الثالث علم الثاني، حتى اجتمعت ثمار ذلك الفكر عند آخرهم. كل شيء للعرب فإنما هو بديهة وارتجال، وكأنه إلهام، وليست هناك معاناة ولا مكابدة، ولا إجالة فكر ولا استعانة... وكان الكلام الجيد عندهم أظهر وأكثر، وهم عليه أقدر، وله أقهر، وكل واحد في نفسه أنطق، ومكانه من البيان أرفع، وخطباؤهم للكلام أوجد، والكلام عليهم أسهل وعليه أيسر..."[77].

يتعامل الجابري ويفسر هذا القول، بأن الجاحظ، وإن لم يكن متنبها، يقوم بسلب العرب قدرتهم على التعقل، "بمعنى الاستدلال والمحاكمة العقلية. إن "العقل العربي"، حسب الجاحظ، قوامه البداهة والارتجال، وهو يريد بذلك سرعة "الفهم" وعدم التردد في إصدار الأحكام، وهذا معناه تحكم النظرة المعيارية التي

---

[74] العسكري، الصناعتين، مصدر سابق، 44.
[75] المقصود، هنا، قصة المتلمس واستنواقه للجمل، على حد تعبير طرفة بن العبد.
[76] العسكري، الصناعتين، مصدر سابق، 45.
[77] الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1998، ج 3، 28.

تؤسسها ردود أفعال آنية، وذلك في مقابل النظرة الموضوعية التي قوامها "المعاناة والمكابدة وإجالة النظر"، التي يجعلها الجاحظ من خواص "العقل" عند العجم من فرس ويونان".[78]

قبل التعامل مع تفسير الجابري لموقف الجاحظ، علينا استيضاح معنى "الفطرة" و"البداهة" في اللغة العربية، حتى يتبين إن كان الجاحظ يقوم حقا بسلب العرب قدرتهم على التعقل، ولو من دون أن يقصد، أم أنه، على العكس من ذلك، يرى بأن قدرات العرب تفوق قدرات العجم في تخليقهم للكلام وفي بيانهم للمقصود، ومن يقوم بسلب العرب قدرتهم على التعقل هو الجابري بحد ذاته.

الفطرة، بكسر الفاء، ما فطر الله عليه الخلق من معرفته، وهي الابتداء والاختراع، وفطر، بالفتح: شقه، وتفطر الشيء: يعني تشقق. (ابن منظور، لسان العرب، مادة : ف . ط . ر)، وكل من المعنيين يؤدي إلى الآخر. فالتشقق هو تشقق الشيء بذاته إلى جزأين أو أكثر، وإذا كانت اللغة عند العرب بالفطرة، تكون اللغة قد تشققت عنه، وهي بهذا جزأه الآخر. أما معنى الفطرة، بالكسر، فتعني أن اللغة عند العرب، من إيجاز في العبارة وبلاغة، ابتداء منه واختراع له. وإذا نظرنا إلى معنى البداهة، نجده لا يختلف عن المعنى الثاني للفطرة، وهو أول كل شيء وما يفجأ منه (ابن منظور، لسان العرب، مادة : ب . د . هـ).

إذا كان هذا هو معنى الفطرة والبداهة الذي استعمله الجاحظ للتعبير عن موقفه بخصوص علاقة العربي مع اللغة، فإن تفسير الجابري لرأي الجاحظ بالعرب وبممارساتهم اللغوية، على أنه نفي لقدرتهم على التعقل، هو إسقاط، وهو تحميل لنص الجاحظ ما لا يحتمل، أي أنه تفسير يعتمد على المفاضلة التي يقيمها الجابري نفسه بين العقل والبداهة والفطرة، تفضيلا للأول باعتباره قيمة بحد ذاته عنده.

إن الجاحظ، عندما يقارن بين علاقة العربي والعجمي مع اللغة، لا يفاضل بين العقل والبداهة، بوصفهما سبيلين مختلفين لممارسة اللغة، بل من حيث كونهما مؤشرين إلى القدرة. فهو، وإن تحدث عن سبيلين مختلفين، يتحدث عن ملكتين مختلفتين لممارسة النشاط ذاته، العربي بالفطرة والبداهة والعجمي بالكد والمعاناة، مؤكدا أن العربي أقدر في بلاغته وبيانه من العجمي. بكلمات أخرى، بإمكاننا التمييز في نص الجاحظ بين مستويين مختلفين، وإن كانا متصلين متداخلين: الأول، كيفية ممارسة اللغة؛ للعجم، تفكير وانبناء في مراحل وخطوات، وللعرب، بداهة وفطرة. الثاني، القدرة على ممارسة اللغة؛ الكلام الجيد عند العرب أظهر وأكثر، وهم عليه أقدر، وله أقهر، وكل واحد في نفسه أنطق، ومكانه من البيان أرفع، وخطباؤهم للكلام أوجد.

الجاحظ، في نصه هذا، يفاضل بين العرب والعجم من حيث مقدراتهم، ولا يفعل من حيث كيفية الممارسة. أي وبكلمات أخرى، يشير الجاحظ إلى سبيلين مختلفين لممارسة اللغة، من ناحية، وفي هذا لا يتضمن نصه تفضيلا لسبيل على آخر، وليس في نصه ما يمكننا أن نستنتج تفضيلاً كهذا، ومن كونه يقول إن المعنى للعجم، إنما هو عن طول فكرة وعن اجتهاد رأي، وطول خلوة... لا يجعلنا نستنتج أنه يعني أن العربي لا يستعمل و/أو لا يستطيع أن يستعمل عقله في تخليق المعاني وإنتاجه اللغوي، بل إنه لا يحتاج لما يحتاجه العجمي. فإذا كانت اللغة في متناول يد العربي، فلماذا عليه أن يتعامل معها بطريقة أخرى، بطريقة من لا يستطيع سوى أن يجهد ويكد من أجلها، أم أنه على العربي أن يسلك مسلكا غير مسلكه، بصرف النظر عن قدراته وملكاته، حتى يتم الاعتراف بنشاطه الفكري وتقدير إنتاجه اللغوي؟

هنا، وفي سياق سؤالنا هذا، لا بد من الإشارة إلى أن ربط الجابري للذاتية مع البداهة والفطرة، وربطه للموضوعية مع النشاط العقلي المرافق بالكد والجهد والمعاناة، فيهما، أولا، موقف سلبي من العرب، فربطه بين البداهة والذاتية، يحمل في طياته إنقاص منها، من البداهة، وممن يمارسها. وفيهما، ثانيا، نقص لكثير من التمييز، ومن القرائن، ومن الحذر العلمي. فالكد والمعاناة ليست قوام الموضوعية، بل ولا ترتبط بالنشاط العقلي من حيث كونه نشاطاً، وإن ترافق بكد وجهد ومعاناة. وعندما نتحدث عن الإنتاج اللغوي - عن مجرد الإنتاج اللغوي - فلا مكان للحديث عن موضوعية النشاط العقلي. إذ إن الموضوعية، بوصفها مصطلحاً، ترتبط بالحديث عن الحقيقة، بالمعنى التمثيلي للكلمة relationship of correspondence، ومن هنا يحدد الكندي تعريف الصدق على أنه "القول الموجب ما هو، والسالب ما ليس هو؛ وهو أيضا إما إثبات شيء ليس

[78] الجابري، تكوين العقل، مصدر سابق، 32.

هو، وإما نفي شيء عن شيء هو له"،[79] أي أن الموضوعية كمفهوم، ترتبط بالحديث عن علاقة اللغة، بعد إنتاجها وصياغتها، مع الواقع، وليس مع العملية الإنتاجية للغة، أياً كان نوع الإنتاج. وإذا كان الحديث عن الإنتاج الأدبي، بصرف النظر عن نوعه، فلن يكون للموضوعية علاقة مع اللغة حتى بعد إنتاجها وصياغتها، إذ إن القول الجازم هو "ما يقع الحكم عليه، فإنه صادق أو كاذب، ببنيته وبذاته، لا بالعرض"،[80] والإنتاج الأدبي لا يقع ضمن الأقوال الجازمة، وما لا يقع ضمن الأقوال الجازمة، لا علاقة له بالموضوعية.

إن تفسير الجابري لنص الجاحظ وتحميله ما لا يحمل، وربطه المغلوط بين الموضوعية والكد والجهد والمعاناة في النشاط العقلي، جاءا من أجل تأسيس رأيه ليس بخصوص عرب ما قبل الدعوة فحسب، بل بخصوص العرب بعامة، ويمتد حكمه ليصل العقل العربي والحضارة الإسلامية برمتها.

نبدأ بالتنويه أن تفسيره لنص الجاحظ، بخصوص نشاط العرب اللغوي، بأنه سلب للنشاط العقلي، يتوافق مع حكمه، حكم الجابري، ورأيه بأن العالم الذي جمعت منه اللغة في عصر التدوين، عالم "حسي لا تاريخي"[81]. ومن اعتبار الجابري للتدوين "أول مظهر من مظاهر الخلق والإبداع في هذا العقل، إنه العقل المكوَّن في الثقافة الإسلامية، العقل العربي في أبرز مظاهره وأقوى مكوناته"[82]، الذي يحدده الجابري تباعا للذهبي، نقلا عن السيوطي، في سنة 143 هجرية[83] ويمتد ما بين منتصف القرن الثاني للهجرة ومنتصف القرن الثالث[84]،،ينتج أن العقل العربي لم يخلق ولم يبدع، برأي الجابري، قبل منتصف القرن الثاني للهجرة. وإذا أخذنا بعين الاعتبار عصر الترجمات، الذي يتوافق حدوثه، بهذا القدر أو بذاك، مع عصر التدوين كما يحدده الجابري، نفهم أنه لولا الترجمات والانكشاف على الإغريق لبقي العرب، باعتقاده، يعيشون في ظلمات الإحساس والذاتية.

غير أن الجابري، لا يكتفي بالحكم على العرب بأنهم لم يخلقوا ولم يبدعوا قبل بدء عصر التدوين، بل لا يرى أن خروجهم من ظلمات الإحساس تام ومكتمل، بالرغم من انكشافهم على الإغريق. يقول الجابري: إن العقل الذي جمع اللغة من الأعراب البدو، ومنهم وحدهم، ترك في اللغة أثر حياتهم، أي "بعض خصائصهم الراجعة إلى ظروف معاشهم وفي مقدمتها الطبيعة الحسية لتفكيرهم ورؤاهم. إن جمع اللغة من الأعراب، دون غيرهم، معناه جعل عالم هذه اللغة محدودا بحدود عالم أولئك الأعراب"،[85] والعالم الذي "نشأت فيه اللغة العربية، أو على الأقل جمعت منه"، باعتقاد الجابري، هو "عالم حسي لا تاريخي"، ولهذا، يكمل الجابري، "إذا جاز لنا أن نسمي الحضارة الإسلامية بإحدى منتجاتها، فإنه سيكون علينا أن نقول عنها إنها "حضارة فقه"، وذلك بالمعنى نفسه الذي ينطبق على الحضارة اليونانية حينما نقول عنها إنها "حضارة فلسفة"، وعلى الحضارة الأوروبية المعاصرة حينما نصفها بأنها "حضارة علم وتقنية"،[86] والعقل الفقهي هو "عقل تكاد تقتصر عبقريته في البحث لكل فرع عن أصل، وبالتالي لكل جديد عن قديم يقاس عليه."[87]

وتأكيدا لحكمه على العالم، الذي جُمعت منه اللغة بأنه "عالم حسي لا تاريخي"، وبالتالي تأكيدا على حكمه بأن العرب لم يخرجوا من ظلماتهم، يقول الجابري إن معنى العقل "في اللغة العربية، وبالتالي في الفكر العربي، يرتبط أساسا بالسلوك والأخلاق. ونجد هذا واضحا في مختلف الدلالات التي يعطيها القاموس العربي لمادة "ع . ق . ل"، حيث يكاد يكون الارتباط بين تلك الدلالات والسلوك الأخلاقي عاما وضروريا".[88]

إن الرجوع إلى مادة "ع . ق . ل" في لسان العرب، يظهر خطأ الجابري في فهمه للمعنى، بل وفي تحديده؛ ففي لسان العرب نجد أن معنى العقل القلب، والقلب العقل، وسمي العقل عقلا لأنه يعقل صاحبه عن

[79] الكندي، أبو يوسف يعقوب ابن اسحاق، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد أبو ريدة، القاهرة، مطبعة حسان، ط 2، 117.
[80] الفارابي، أبو النصر، العبارة، تحقيق محمد سليم سالم، دار الكتيب، 1976، 19.
[81] الجابري، تكوين العقل، مصدر سابق، 87.
[82] الجابري، المصدر السابق، 65.
[83] السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، تاريخ الخلفاء، دار ابن حزم، 2003، 208.
[84] الجابري، تكوين العقل، 67.
[85] الجابري، المصدر السابق، 86.
[86] الجابري، المصدر السابق، 96.
[87] الجابري، المصدر السابق، 105.
[88] الجابري، المصدر السابق، 30.

التورط في المهالك، أي يحبسه، وقيل: العقل هو التمييز الذي به يتميز الإنسان من سائر الحيوان، ويقال: لفلان قلب عقول ولسان سؤول، وقلب عقول فهم؛ وعقل الشيء يعقله عقلا: فهمه. فهمت الشيء: عقلته وعرفته. ومعرفة الشيء هي العلم به، والعرفان: العلم؛ العريف والعارف بمعنى مثل عليم وعالم.

الاسم "عقل" جاء إذن "لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك"، ارتباط فعل التعقل بالمهالك لا يجعله فعلاً حسياً، بل على العكس تماما؛ أن يمنع صاحبه عن التورط، يعني أن لا يمسكه عن الخطأ خاصة عندما تسيطر المشاعر. بالإضافة لهذا، القول: "لفلان قلب عقول"، إنما يشير عند العرب إلى الرغبة بالمعرفة، فعندما أرسل معاوية إلى دغفل وسأله "عن أنساب العرب، وعن النجوم، وعن العربية، وعن أنساب قريش فأخبره، فإذا رجل عالم يقول: من أين حفظت هذا يا دغفل؟ قال: بلسان سؤول وقلب عقول"،[89] "وإن غائلة العلم النسيان. قال معاوية: انطلق إلى يزيد فعلمه أنساب الناس، وعلمه النجوم، وعلمه العربية."[90]

من هنا نفهم، أن القول "قلب عقول" يشير إلى عكس ما يقول الجابري، إلى الرغبة بالفهم والمعرفة، وهذا ما هو مذكور في المصادر العربية؛[91] أن تعرف الشيء يعني أن تفهمه. الأمر الذي تمظهر بكل تجلياته في النشاط المعرفي واللغوي عند عرب ما قبل الدعوة تعبيرا عن طبيعة وجودهم، وانعكاسا لنضج إدراكهم ومعارفهم. والعرب، "وإن كانت تعنى بالألفاظ فتصلحها وتهذبها فإن المعاني أقوى عندها، وأكرم عليها، وأشرف قدرا في نفوسها. ولما كانت الألفاظ عنوان المعاني وطريقها إلى إظهار أغراضها أصلحوها، وزينوها وبالغوا في تحسينها؛ ليكون ذلك أوقع لها في النفس، وأذهب بها في الدلالة على القصد".[92]

لتمثيل اهتمامهم هذا، وتأكيدا لفهمنا قولهم "قلب عقول"، نورد مثالين خاصين بتعامل العرب مع الماء، الأول خاص بالأسماء التي تتعلق بتقسيم خروج الماء وسيلانه من أماكنه، والثاني خاص بتقسيم كميات المياه وكيفيتها في الطبيعة. تقسيم أسماء خروج الماء وسيلانه من أماكنه: "من السحاب سح. من الينبوع نبع. من الحجر انبجس. من النهر فاض. من السقف وكف. من القربة سرب. من الإناء رشح. من العين انسكب. من المذاكير نطف. من الجرح ثغ."[93] .

تقسيم كميات المياه وكيفيتها في الطبيعة: "إذا كان الماء دائما لا ينقطع ولا ينزح في عين أو بئر، فهو عد؛ فإذا كان إذا حرك منه جانب لم يضطرب جانبه الآخر فهو كر؛ فإذا كان كثيرا عذبا فهو غدق؛ فإذا كان مغرقا فهو غمر؛ فإذا كان تحت الأرض فهو غوْر؛ فإذا كان جاريا فهو غيل؛ فإذا كان على ظهر الأرض يسقي بغير آلة من دالية أو دولاب أو ناعورة أو منجنون فهو سيح؛ فإذا كان ظاهرا جاريا على وجه الأرض فهو معين وسنم؛ فإذا كان جاريا بين الشجر فهو غلل؛ فإذا كان مستنقعا في حفرة أو نقرة فهو ثغب؛ فإذا أنبط من قعر البئر فهو نبط؛ فإذا غادر السيل منه قطعة فهو غدير؛ فإذا كان إلى الكعبين أو إلى أنصاف السوق فهو ضحضاح؛ فإذا كان قريب القعر فهو ضحل؛ فإذا كان قليلا فهو ضهل؛ فإذا كان أقل من ذلك فهو وشل وثمد؛ فإذا كان خالصا لا يخالطه شيء فهو قراح؛ فإذا وقعت فيه الأقمشة حتى كاد يدفن فهو سدم؛ فإذا خاضته الدواب فكدرته فهو طرق؛ فإذا كان متغيرا فهو سجس..."،[94] وبالإضافة لهذه الأسماء، هنالك واحد وثلاثون أسما آخر لتفصيل كمية المياه وكيفيتها في الطبيعة يعددها الثعالبي في فقه اللغة. وفي هذا يقول العسكري إن قريشا كانت "تسمى في الجاهلية العالمية لفضلهم وعلمهم"،[95] ومن هنا قول أبي عمرو بن العلاء بأن "ما انتهى إليكم مما قالته العرب إلا أقله. ولو جاءكم وافرا لجاءكم علم وشعر كثير"[96] .

---

[89] البيهقي، المدخل إلى السنن الكبرى، مصدر سابق، ج 2، 10.

[90] ابن عبد البر، أبو عمر يوسف ابن عبد الله، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق علي البجاوي، بيروت، دار الحلبي، 1412 هـ، ج2، 462.

[91] أنظر: التهاوني، محمد بن علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق علي دحروج، بيروت، مكتبة لبنان، ج 1، العقل.

[92] القلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي، صبح الأعشى، القاهرة، دار الكتب الخديوية، 1913، 183-184.

[93] الثعالبي، فقه اللغة وأسرار العربية، مصدر سابق، 305.

[94] الثعالبي، المصدر السابق.

[95] العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله، الأوائل، تحقيق محمد الوكيل، دار البشير للثقافة العربية، 1987. 65.

[96] الجمحي، طبقات فحول الشعراء، شرح محمود محمد شاكر، القاهرة، دار المعارف للطباعة والنشر، بدون تاريخ، 10.

تقسيم كميات المياه وكيفيتها في الطبيعة، وتقسيم خروج الماء وسيلانه من أماكنه، هما كما رأينا مثلان لا أكثر، أي أن الأمر عند العرب ليس كما هي الحال عند الحديث عن مئة اسم للثلج في بلاد الإسكيمو، ولا كما هي الحال لو اقتصر الأمر على تعدد أسماء السيف وصفات النوق، بل هو نشاط شمولي، يطال كل شيء من موجودات وظواهر وأحوال، بل وأحوال الحياة في تلك الأحوال[97]. الأمر الذي يعني، ومن دون الدخول إلى معنى شمولية إنتاجهم بالنسبة لطرائق تفكيرهم أو معاشهم، أن اللغة كانت قبل الدعوة "قد تجردت تماما وتحررت من كل تصور واقعي النزعة"،[98] وكذلك هو الأمر بالنسبة لإنتاجهم المعرفي. المقصود بهذا، هو قدرتهم على التعامل مع الواحد الكلي، تماما كما يعني ابتعادهم عن النظر بالعياني كمفرد قائم بحد ذاته منفصلا عن غيره في حركته وتغيره. التفصيل هنا، هو تفصيل في المركبات كحالات تكوّن في مجموعها الكلي، أو، وللدقة، كحالات تمثل في حركتها الواحد في جميع تجلياته وضمن علاقاته، كما الله الواحد وأسمائه، وفي هذا إنتاج للمعرفة يهدف إلى معرفة الكلي المجرد من خلال تتبع تجلياته المختلفة، في حركته وصيرورته، وذلك من خلال الوقوف على مميزات وخصائص كل حالة وحالة من حالاته.

وعليه، وفي معرض الإجابة عن التساؤل المتعلق بحسية اللغة وشعورية التفكير، يمكننا أن نقرر أن الدقة في وصف ما هو محسوس باستخدام الأسماء هو ما يميز اللغة العربية، وهو بالتالي أساس للانطلاق مما هو حسي إلى ما هو مجرد، من حيث تجزيء العياني المُشاهد في التجربة. هذا بالإضافة إلى استخدام العدد (أول، ثاني ...) لتوصيف تحولات الأنواء والزمان (ضبط إيقاع الطبيعة زمنيا وعددياً)، وربط العدد بالحرف (عدد أحرف اللغة) ارتباطا يُبنى عليه قانون حركة وإيقاع متقابلين بشكل لا مراء فيه (مرآي). حركة الطبيعة تقابل حركة الحرف – اللغة، بتجريد يقابل تحولات إيقاع الأعداد الموزون. ويمكن التمثيل على المقصود، بإضافة ما تم تناوله بخصوص الماء إلى ما يمكن اعتباره نصاً أولاً لتوصيف الجسد كما يورده الباحث فريد الزاهي،[99] الذي ينسب لجد امرئ القيس، حيث نجد استخدام أسماء دقيقة للتعبير عن عناصر الجسد، ومن ثم اعتماد ذلك أساسا لتشكيل صور جمالية متكاملة، توحي بتدفق موزون لصور واضحة، يلزم عنها المعنى (جمال الجسد). كذلك يقابل توصيف الجسد توصيف الشعر لما هو قائم، كما قيام أو قعود البيت، أي يبدأ التجريد مطابقاً للصورة في بيت الشعر والبيت نفسه، ومن ثم يبنى بيت الشعر بإيقاع عددي موزون، لتغدو حركة اللغة عاكسة لحركة الأشياء ذاتها في كليتها، وما يضبطها قواعد هي ذاتها، واحدة، سارية في الكون والشعر ومعرفة إحداها تولد معرفة الثانية.[100]

إن التجريد، الذي يقيمه العربي، ينقلنا من تفصيل الطبيعة إلى المعنى المجرد، بتوسط اللغة - الكلمات، العدد والأعداد، الذي يتمثل لاحقاً بالسعي نحو تجريد المجرد - الله - وما يعنيه هذا من أن جمع اللغة من الأعراب يبنى عليه المجرد، وإن رافق ذلك نزعة معاكسة لازمة عن التجريد المطلق، نزعة التجسيد، هبوطاً وصعوداً، قياماً وقعوداً، كما الصلاة.

5. خاتمة

إن تصنيف أحوال الحياة، تمييزها وتسميتها وفق علاقتها بأحوال الطبيعة، هو فعل تقريب وربط بين سلوك الطبيعة والسلوك الاجتماعي، وهو فعل إدخال للطبيعة إلى حيز الفضاء الاجتماعي ومزجها فيه لإحكام السيطرة على حياتهم فيها، والأداة هي اللغة والإنتاج العرفي. الأمر الذي لم يكن من الممكن له أن يتم من دون أن تكون معرفتهم قد وصلت إلى مرحلة من النضج كافية، وكذلك الأمر بالنسبة للغتهم، فتخليق الأسماء على النحو الذي رأيناه عندهم، لا يكون عندما تكون اللغة في حال بدئي، بل في طور متقدم من أطوار حركتها. وإذا

[97] إنتاجية كهذه، معرفية ولغوية، بغزارتها ونوعيتها، جعلت العرب يمزجون بين الفهم والإحساس كدافع للمعرفة، ومن هنا جاء تعبيرهم "قلب سؤول" أو "قلب عقول". وفي هذا فهم في غاية الأهمية؛ في هذا فهم لكلية الإنسان في دوافعه، الحسية والعقلية، تؤثران فيه محددتان في سلوكه.

[98] طرابيشي، جورج، نقد نقد العقل العربي، 198.

[99] الزاهي، فريد، الجسد والإستراتيجية المظهرية في الثقافة العربية الإسلامية، الكر مل، رام الله، 1998، ع54، 105.

[100] أنظر: البرغوثي، حسين "قصص عن زمن وثني"، الكرمل، رام الله، 2002. ع-72-73، 297-336.

كانت اللغة، كما يقول جيرار جهامي، "مبدأ فاعل يفرض على الفكر جملة من التمييزات المختلفة والقيم الذاتية، وهذا ما يحوّل نظام كل لغة إلى مستودع متنوع من التجارب المتوارثة عن الأجيال المتلاحقة"،[101] فإن التسمية، بوصفها جزءاً من النشاط اللغوي، هي جزء من هذا المستودع، وبوصفها كذلك، تشير إلى طبيعة التجربة المتوارثة عن الأجيال المتلاحقة، وإلى طبيعة علاقة مُنتج (بسكر التاء) اللغة مع بيئته، بل إنها أيضا نشاط دال على حدود معرفته ببيئته وطبيعتها. إذ إن فعل التسمية، كفعل تجريد، هو فعل تمييز لما يجعل الشيء ما هو ويفصله من غيره، أي أنه فعل تصنيف للموجودات، كما للظواهر، بعد الإشارة إلى خصائصها للتمييز بينها، وهو بهذا فعل دال على طبيعة الإدراك ونوع المعرفة. وبهذا، نقول إنه كلما تعددت التجريدات وطالت عددا من الظواهر والموجودات أكبر، كانت المعرفة بالطبيعة أكثر نضجا وأوسع، وكلما تعددت التسميات للتمييز بين الحالات المختلفة للظواهر، كانت المعرفة أدق وأوضح. وتمييزا بين التسمية والوصف؛ كلما كثرت التسميات، كان تناقل المعلومات أسهل وأسرع، فنقل المعلومات يحتاج، ولو تقنيا، إلى عدد من الكلمات أكبر ومن الكلام أكثر إن لم يتضمن أسماء، والعكس، بالطبع، صحيح. وكلما كان تناقل المعلومات أسهل، كانت إمكانية نشرها وتراكمها أكبر. الأمر الذي يشير، في ما يشير، إلى حال العرب بما يتعلق بتراكم المعرفة عندهم وبمدى انتشارها بينهم، ويفيد، في ما يفيد، بطبيعة علاقة العرب مع معارفهم؛ تقسيم الشهر إلى عشرة أجزاء وفق حال الطبيعة في كل ثلاثة أيام، لا ينتج عن تجربة مبنية على مجرد العيان، غير مستنبطة بالنظر العقلي، بل على العكس تماما، إنتاج معرفي مثل هذا مشروط بتتبع أحوال الطبيعة تتبعا طويل الأمد، صارم النهج مُحدد المنهج. هنا، وقبل أن نبين معنى التفصيل، لا بد من الإشارة إلى أنه ليس من مثال لإنتاج معرفي عند العرب لا يعكس صرامة وتتبعا طويل الأمد وفق منهج محدد القواعد، ليس فقط بما يتعلق بالظواهر كثيرة الحدوث، بل وبالظواهر النادرة وقليلة الحدوث في حياتهم. ففي تفصيل أسماء المطر وأوصافه يعدد العرب تسعة وعشرون حالة، وثمانية حالات أخرى في فعل السحاب والمطر وتسعة حالات في أمطار الأزمنة[102].

إن تعارض الأدلة التي يمتلكها الباحث مع موقفه من العرب، جعل من الباحث كمن يجلس على أرجوحة لا يعرف أين يوقفها، فتراه بعد أن يقوم بتعداد الأدلة، ينتقل إلى الجهة الأخرى ليطلق أحكاما تتعارض مع الأدلة التي قام بتعدادها، محاولا جسر هوة التناقض بشتى الطرق، ولو بارتكاب أخطاء منهجية أخرى، وحتى أن الثمن الذي يمكن أن يدفعه الباحث لا يكون أقل من تخليه عن فهمه، وعما يتسلح به من تصنيفات وتعريفات أساسية لكل إطار نظري بما هو.

كذلك فإن الاستنباط العقلي ليس واحدا، ولا سبل الإنتاج المعرفي ولا التفلسف العميق، والنمط الإغريقي في التفكير وفي إنتاج المعرفة ليس نموذجا لا يجوز الشذوذ عنه، وإن كان ولم يُمارس الإغريق أمرا من الأمور، فهذا لا يعني عدم سلامته و/أو عدم صلاحيته، بل ومن الممكن أن يشير إلى قصور في القدرة على معرفة الطبيعة في حركتها المستمرة، ومن الممكن، بالتالي، أن يكون وضع أرسطو للقياس Syllogisim واستعماله للبحث في الطبيعة، ناتجا عن هذا القصور. هنا، لا بد من الإشارة إلى أن أرسطو، وللغرابة على حد تعبير لينوكس Lennox،[103] لم يتعامل مع علم النبات كعلم تجريبي، بل كعلم نظري. غير أننا نقول إنه ليس من غرابة في هذا، فقد رفض أرسطو رؤية الاختلاف[104] ولم يعر في جميع كتاباته أهمية خاصة للتجربة، ولا حتى أهمية غير خاصة. وعلى العكس منه، أنتج العرب منهج إنتاج معرفي يعتمد التجربة، يتقصى الاختلاف ويتمحور حوله.

---

[101] جهامي، جيرار، الاشكالية اللغوية في الفلسفة العربية، بيروت، المكتبة الفلسفية، 1986، 1.

[102] التعالي، فقه اللغة، مصدر سابق، 305.

[103] LENNOX, J. "Aristotle's Biology", *Stanford Encyclopedia of Philosophy 2006*, 1.

[104] OLKOWSKI, D. Gilles, *Deleuze and the Ruin of Representation*, California, U|niversity of California Press, 1999, 18.